

ספר  
פלפולא  
דאורזייתא

◆ קרית אתא ◆

פלפולים, ביאורים וחידושי תורה  
בנגלה ובחסידות

ד

יוצא לאור ע"י ישיבת  
תומכי תמימים ליוכאודיטש, קרית אתא

י"א ניסן, ה'תשפ"ד



מז"ל:

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש  
קרית אתא, אה"ק ת"ו

כתובת המערכת:

רח' הנקין 20, קרית אתא

דוא"ל:

ytkata@gmail.com



חברי המערכת:

הת' השליח אברהם שי' אלהראד  
הת' השליח מנחם מענדל שי' גולדשמיד  
הת' השליח מנחם מענדל הלוי שי' הורוביץ  
הת' השליח ישראל שי' ויינטראוב

נימוד ועיצוב:  
יהודה שפיגל

## פתח דבר



וּתְרָא אֶתּוֹ כִּי טוֹב הוּא

(שמות ב, ב)

"וחכמים אמרים בשעה שגולד משה נתמלא  
הבית כולו אור, נתמלא העולם כולו אורה, כתיב  
הכא ותרא אותו כי טוב הוא וכתוב התם וירא  
אלהים את האור כי טוב"

(סוטה יב, א. יל"ש רמז קסו)

בשבח והודי' להשי"ת, הננו להגיש בפני קהל התמימים ואנ"ש, וכלל שוחרי התורה ולומדיה, את הכרך הרביעי של הספר "פלפולא דאורייתא", הכולל חידושים וביאורים בכל מקצועות התורה, מאת הרבנים ומרביצי התורה בעירנו, ומאת רבני ותלמידי ישיבתנו הקדושה, ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש בקרית אתא.

עיקרו של ספר זה הוא פרי עמלם ויגיעם של תלמידי ישיבתנו הק', משכך, חלק זה כולל בעיקר חידושים וביאורים במסכת בבא בתרא – הנלמדת בשנה זו בישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי תבל, לצד ביאורים בהלכות שבת (הנלמדות כסדר על ידי התלמידים), ובמאמרי ושיחות נשיאי החסידות. יחד עמם, נקבצו באו בספרנו, חידושים וביאורים מיבולם של רבני העיר ורבני הקהילות, יחד עם שלוחי כ"ק אדמו"ר, בעירנו וסביבותיה, רובם בשקו"ט בעניני הלכה ובסוגיות הש"ס.



כרך זה יוצא לאור לקראת יום הבהיר והקדוש י"א בניסן, יום הולדתו הקכ"ב של נשיא דורנו כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש, אשר בשליחותו הק' (ו"דברי צדיקים קיימים לעד") הוקמה ישיבתנו.

יום זה, "היום נולד מושיען של ישראל", מהווה מקדמת דנא יום של שמחה ונתינת שבח והודי' לה' יתברך, שמחת עם ישראל כולו – על "האי יומא דקא גרים", ובלשון חז"ל "נתמלא העולם כולו אורה" – ועל אשר העמיד לנו ה' רעיא מהימנא, ראש לבני ישראל, המנהיג ומשפיע לכל אחד ואחת מבני ישראל – בכל מקום שהם, להעמידם בקרן אורה בגשמימות וברוחניות, "כרעה עדרו ירעה, בןרעו יקבץ טלאים, ובחיקו ישא, עלות ינהל" (ישעיהו מ, יא). ושמחה פרטית ומיוחדת – לעדת המייחלים לו, קהל חסידיו ומקושריו, הן מעצם האי יומא, יום הולדת את אבינו רוענו, והן על הזכות הנפלאה שניתנה לנו ליטול חלק בחבל המקושרים לכ"ק אדמו"ר, ללמוד תורתו, לקיים הוראותיו ולילך באורחותיו – להביא לימות המשיח בפועל ממש.

בדברי ימי ישראל מצינו התייחסות מיוחדת ליום הולדתם ולעצם לידתם של צדיקים וגדולים בישראל. אבל עולה על כולנה, מעלת לידתו של משה רבינו, רעיא מהימנא. שכך מצינו בהמן, ש"לא היה יודע שבשבעה באדר נולד" – "כדאי הוא יום הלידה שיכפר על יום המיתה", וכמאמר חז"ל הנ"ל, שמרגע לידתו "נתמלא הבית כולו אור"!

ובביאור עניין זה – שלכאורה, הלא בעת לידתו של איש ישראל, גדול וצדיק ככל שיהיה (שהרי "בראת צדיקים", יש נשמות מיוחדות שלהם הכח להגיע למדריגת צדיק), עדיין ליתא בפועל לתורתו ועבודתו המאירה את העולם, ורק נשמתו היא הנמצאת בגופו, בלא תורה ובלא מצוות – מצינו בתורת רבינו ביאור נפלא (לקוטי שיחות חכ"ו, שיחה א' לפ' שמות):

מהותו של משה רבינו ואורה של נשמתו – הם עניין התורה ("תורת משה"), כדברי הבחיי (כד הקמח, מע' נר חנוכה) בביאור מה ש'נתמלא הבית כולו אורה', אשר משה רבינו "מתחלת תולדתו הי' ראוי להאיר את כל העולם על ידי התורה". ו"משה אמת" – מאוחד עם "תורת אמת". לא רק אמת שהיא היפך השקר – הווא אמינא שכזו אין צורך לשלול מלכתחילה... – אלא אמת נצחית, טהורה, כזו שהיא מראשיתה ועד סופה בלי שום שינוי, תוספת או גרעון – "אמת תכון לעד" (וראה בלקו"ש שם הרחבת הביאור כיצד מתבטא עניין זה בתורה).

ומכיוון שמידת אמת זו היא מידתו של משה רבינו ("אמת זה משה" – כדברי חז"ל), והיא היא נקודת נשמתו, הרי היא נצחית לעולם ועד: מרגע לידת נשמתו והתגלותה בעולם (שכבר אז היא מאירה בכל תקופה, "הבית כולו") – וגם לאחרי ז' אדר של ק"כ שנה, אמרו רז"ל: "לא מת משה!... מה להלן עומד ומשמש אף כאן עומד ומשמש" – ולא רק באופן של חיים רוחניים (ככל צדיק, וכמבואר באריכות באגה"ק סי' כז), אלא חייו קשורים ומתבטאים בגשמיות העולם גופא (גם ע"י אפתשטותא דמשה שבכל דרא ודרא – ומהארתם נמשך לכאו"א מישראל בבחינת משה שבו, כמבואר בתניא פמ"ב) – ומשכך, מובן גם מדוע "יכפר יום הלידה על יום המיתה", משום שה'אמת' הנצחית המאירה בנשמת משה, זו אשר מלאה את העולם כולו אורה – אין לה שום הפסק וגרעון כלל, לא רק במאה ועשרים שנות חייו בעלמא דין – אלא עד ביאת גואל צדק!

ובמקום אחר (שיחת ז' אדר תשמ"ה – ממנה נכלל גם בלקו"ש הנ"ל) הרחיב רבינו לדבר, בלהבת אש, על הפלאת מאחז"ל ש'נתמלא הבית כולו אורה":

גודל העילוי והחידוש שבדבר – מודגש עוד יותר כאשר יודעים שהמדובר הוא אודות ביתו של עמרם: "עמרם גדול הדור היה" (סוטה שם), ומצינו שעל ידו נתווספו מצוות יתירות, בדוגמת האבות, ועד שבכמה מקומות נקרא משה רבינו "בן עמרם", כלומר, שחשיבותו ומעלתו של משה היא – להיותו "בן עמרם". ולמרות גודל מעלתו, אימתי "נתמלא הבית (ביתו של עמרם) כולו אורה" – כשנולד משה!

וע"פ הכלל ד"מכלל הן אתה שומע לאור", נמצא, שבערך לאורה שבה נתמלא הבית כולו עם לידת משה – לא הי' ביתו של עמרם במצב של אורה! אע"פ שבודאי הי' מצב של 'אורה' בביתו של עמרם, ולא סתם אור, אלא אור המתאים לגדול הדור, מ"מ מדגישים חז"ל "כשנולד נתמלא הבית כולו אורה", שלא זו בלבד שלידת משה פעלה

הוספה בעניין ה"אורה", "אורה נעלית יותר", ועד לעילוי שבאין ערוך - אלא יתירה מזה, שלפי ערך וביחס לאורה זה - הרי המצב שלפנ"ז נחשב העדר האור לגמרי!

וככל הדברים והאמת האלו - נעני אבתי, בנוגע ליום הולדת משה שבדורנו - הוא נשיא דורנו: לא לאנשים כערכנו, קרוצי גשם יושבי בתי חומר, היכולת לגעת במחשבתנו בקצה קצהו של "גודל מעלת נשמת משה רבינו ע"ה" (תניא פ"ב) ואתפשטותי דילי - "כי מי הוא זה ואיזהו אשר ערב לבו לגשת להשיג אפי' חלק אחד מני אלף ממדרגת אהבת רעיא מהימנא" (שם פמ"ד), ובוודאי שאין לנו יכולת לתאר את מהות ה'אורה' שנתמלא בה ה'בית' והעולם כולו ביום גדול וקדוש זה -

איננו נותנים אלא שבח והודאה על חלקנו: על האור הגדול שזכינו לו אנו, לפי תפיסתנו וקצה השגתנו, "לֹא סִפֵּק פְּרִישׁוּתָא - גְּוִיל אֱלוֹ רְקִיעֵי קְנִי פֶל חַרְשֵׁתָא, דִּינֵי אֱלוֹ יִמֵי וְכָל מִי פְּנִישׁוּתָא", "אורה זו תורה", הגילויים הנפלאים של 'תורת אמת' ו'מסתר צפונותיה' המתגלה דווקא מתוך הדיוק בפרטי פרטים; "תורה אחת", כאשר חלקיה השונים מתאחדים ופנימיותה בוקעת מתוך נגלותיה, האור החדש בפירוש רש"י על התורה ובדרכי הלימוד בכלל, עומקי המחשבת המתגלים ב'הדרנים' - ועל כולנה 'גדולות ונפלאות' שגילה רבינו במאמרי דא"ח שלו, כאשר כל אלה נעשים כ'תורה אור' ו'תורת חיים', באשר העומק התורני הגדול נעשה 'אור להורות נתיבות היושר', 'תורה לשון הוראה' לכל יהודי ולבני ישראל כולם!

נותנין אנו שבח והודאה על חלקנו, "מודה לשעבר וצועק לשעתיד לבוא", בתפילה ובתחנונים קדם אבינו שבשמיים, שנוכה תיכף ומיד ממש לחזות בשלימות פעולתו הק' של נשיא דורנו ו"עבודתו אשר עבד בה כל ימי חייו", "שעניינו העיקרי - להביא לימות המשיח בפועל ממש".

ובימי ההכנה אלו, עומדים כלל חסידיו והמקושרים אליו, בהכנות מקיפות ופנימיות, לחיזוק ההתקשרות, בלימוד תורתו ומאמריו, ובקיום תקנותיו הק'

- ובפרט ב'מבצע' ובחידוש המיוחד דנשיא דורנו, ה'קאך' וה'שטורעם' בעניין דלחדש בתורה (וכמארז"ל (חגיגה ג, ב) "מה נטיעה זו פרה ורבה אף דברי תורה פריין ורביין") ולהוציא לאור קבצים וספרים של חידושי תורה, שזהו גם קיום החיוב והציווי (ראה הלכות תלמוד תורה לאדה"ז פ"ב ס"ב) "לאפשא לה" (זח"א יב, ב) - וכפי שעורר ותבע בעצמו (בהתוועדות י"ג ניסן תשמ"ב, שמונים שנה), אשר כל העניינים דברכות ואיחולים לי"א ניסן וכו' הם חיצוניות בערך העניין דהוספה בלימוד התורה, והוצאת קובצי חידושי תורה -

ותקוותנו איתנה אשר הוצאתו לאור של ספר זה, כ'מתנת בני' לאביהם לרגל י"א בניסן, תגרום נחת רוח לכ"ק רבינו, ובקרוב נזכה לראותו עין בעין, ולשמוע מפיו 'תורה חדשה', תיכף ומיד ממש.



הספר הנוכחי נחלק לשבעה שערים: (א) שער לחידושים וביאורים בש"ס, כשעיקרו, כאמור, כולל פלפולים במסכת בבא בתרא; (ב) שער לביאורים בפנימיות התורה, היא תורת החסידות; (ג) שער מיוחד לעיונים וביאורים בתורת רבינו נשיאנו; (ד) שער לשקו"ט ובירורי הלכה, חלקם הגדול בהלכות שבת בשו"ע רבינו הזקן הנלמדים בישיבה כסדר; (ה) שער לעיונים וביאורים במשנה תורה

להרמב"ם; (ו) שער מיוחד לעניני משיח וגאולה שבתורה – הנלמדים בהתאם להוראות נשיא דורנו במעלת וחשיבות הלימוד בענינים אלו בזמננו זה, בעמדנו על סף הגאולה וימות המשיח; (ז) שער דרוש ואגדה.

פותחין בדבר מלכות (ומאן מלכי רבנן): בראש הספר בא מדור מיוחד מתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, (א) מאמר ד"ה ואלה המשפטים ה'תשמ"א (י"ל בקונטרס כ"ב שבט ה'תשנ"ב. נדפס בסה"מ מלוקט ח"ו), (ב) שיחת ש"פ משפטים ה'תשנ"ב, בה מדובר אודות קיום תחילת היעוד בדורנו של 'וכתתו חרבותם לאיתים', וכן אודות מסכת בבא בתרא ושייכותה לגאולה האמיתית והשלימה, "בבא בתרא (סיום וגמר) דהגלות".

כהקדמה לספר, במדור דובב שפתי ישנים, נדפס כאן בפרסום ראשון ביאור בעניני עירוב תבשילין מאת כ"ק גאב"ד מאקאווא, הגה"צ רבי משה נתן נטע לעמבערגער זצוק"ל, בעל ה'עטרת משה', אשר נהג את עדתו והעמיד גבולות התורה והיראה במשך כשלושים שנה בעירנו ת"ו.

כמו כן נתכבדנו גם בפרסום תשובות הלכתיות מהגה"צ רבי בנימין מנדלזון זצוק"ל, גאב"ד עירנו לפנים וכן שאלה שנמצאה מכת"י של בנו הגה"ח רבי מנחם מענדל מנדלזון זצוק"ל, ונשלחה אל כ"ק אדמו"ר, שניהם גם הם מתפרסמים בזה לראשונה. לכבוד הוא לנו להיות אכסניא של תורה לכתביהם.

ברכת יישר כח מיוחדת לרבנים החסידים שיחיו, הרה"ח הרב ניסן טווערסקי, הרה"ח הרב יואל יחיאל מיכל לעמבערגער והרה"ח הרב אהרן מנדלזון – על שסייעו בחפץ לב בהמצאת התשובות לידינו. ישלם ה' שכרם הטוב מן השמים.

בסיום הספר, הבאנו בהמשך לליקוטים שבספרים הקודמים (ח"א וח"ב) – כמה מכתבי כ"ק אדמו"ר, לשליח ומפיץ מעיינות החסידות בעירנו לפנים, הרה"ח ר' שלמה קופצ'יק ע"ה. תקוותנו שהעיון ב'דברי צדיקים' ש'קיימים לעד' יהווה גם עידוד ונתינת כח, לצד הוראה ולימוד, להגברת הפעילות די בכל אתר ואתר.

ובקשתנו שטוחה בפני כל מחבבי תורה ולומדיה, לשלוח לנו מפרי עטם לכתובת המערכת, למען 'עשות ספרים עד אין קץ', להגדיל תורה ולהאדירה.



התודה והברכה נתונה לכל העומדים לימינה של ישיבתנו הק' ונותנים את ליבם ומאדם לביסוסה והצלחתה. בראש ובראשונה לשליח הרבי לקרית אתא ורבה של העיר, הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א, אשר נושא על שכמו את נטל הקמת והחזקת הישיבה, בתוך שלל ענייני החזקת הדת והפצת היהדות בעירנו, בשליחותו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. ישלם לו ה' שכר פועלו בהצלחה רבה ומופלגה בעבודת הקודש אשר עליו, לשם, לתהלה ולתפארת.

והברכה אחת היא לראש הישיבה הרב שלמה חיים פלדמן שליט"א, הר"מ הרב יצחק שמחה מקוביצקי שליט"א, המשפיע הרב אהרן גופין שליט"א והרב מנחם מענדל וורצ'וב שליט"א, נו"נ בישיבה – העומדים על משמרתם בהקמת וביסוס ישיבתנו הק'. יתן ה' ברכה והצלחה במעשי ידיהם,

להעמיד דור ישרים מבורך של 'בניך – אלו התלמידים', חסידים יראי שמים ולמדנים, כרצו"ק של כ"ק אדמו"ר. נכפול בברכת ישר כח מיוחדת להרב מקוביציקי שליט"א על סיועו הרב בעריכת והוצאת ספר זה.

ברצוננו להודות גם לתמימים, מאיר משה שי' אלבוים, יהודה שי' יפרח, ישראל יצחק שי' לבנהרץ, שמואל שי' מור יוסף, שניאור זלמן שי' רוזנברג, על סיועם הרב בעריכת, הגהת והוצאת ספר זה.

תודה מיוחדת להאי גברא רבא ויקירא, מנהל הישיבה, הרב מאיר שי' גול, אשר נטל על שכמו את עול החזקת הישיבה וביסוסה, ועוסק בה במסירה ונתינה. תהא משכורתו שלימה מאת השי"ת בבני חיי ומזוני רוויחי בגו"ר, ויתן לו תוספת כח ועז להמשיך בעבודת הקודש, להגדיל תורה ולהאדירה.

תודה מיוחדת נתונה להנהלת ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש מגדל העמק, שלוחי כ"ק אדמו"ר לאה"ק, ובראשם העומד בראש הישיבה, הגה"ח הרב יצחק גאלדבערג שליט"א, אשר נותנים את ידם להקמת וביסוס ישיבתנו הק' (יחד עם רעותה לקבוצות 'התלמידים השלוחים', ישיבת תות"ל בעיר הקודש טבריא), כחלק משליחותה של הישיבה אותה הגדיר כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ד עמ' 337): "לגאול חלק זה בארץ ישראל ולהעלותו למעלמה ממיצרים וגבולים, וזו תהי' התחלה טובה להוציא את כל ארץ ישראל ממיצרים וגבולים (וראה זח"א קיט, א: יתגלי מלכא משיח בארעא דגליל)".



ובעמדנו בזמן ובתקופה מיוחדת זו, "שהתקוה והאני מאמין בכל יום שיבוא היא ביתר שאת וביתר עז, ועד שנראה במוחש הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו", ובחדא מחתא, גוברים הגעגועים לזכות להתראות פנים-אל-פנים עם נשיא דורנו בפועל ממש, כאשר "כלה קיץ, עבר קציר – ועדיין לא נושענו", "עדיין לא בא!",

שוטחים אנו את תחינתנו לפני ה' יתברך, ובלשון הפרק החדש, קאפיטל ככג בתהלים: "אַלְיָהּ נְשָׂאתִי אֶת עֵינַי הַיְשָׁבִי בְּשָׁמַיִם", וביחוד בקשר עם המצב המתוח באה"ק, "חַנּוּנוּ יְיָ חַנּוּנוּ כִּי רַב שִׁבְעֵנוּ בּוֹז", "כְּעֵינַי עֲבָדִים אֶל יְד אֲדוֹנֵיהֶם כְּעֵינַי שְׁפָחָה אֶל יַד גְּבֻרָתָהּ כֵּן עֵינֵינוּ אֶל יְיָ אֱלֹהֵינוּ", וגדול בטחוננו, אשר תומ"י ממש נזכה לראות בעינינו את השגחת השי"ת על עמו וארצו, "עַד שִׁיְחַנּוּנוּ".

ועד לשלימות הגילוי, כאשר תקויים הבטחת כ"ק אדמו"ר כי דורנו הוא-הוא דור הגאולה, ובקרוב ממש "נזכה זעהן זיך מיט'ן רבין דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים, והוא יגאלנו", עוד קודם י"א ניסן וחג הפסח, ונזכה לחוג אותו בביהמ"ק השלישי והמשולש, "מקדש אד' כוננו ידיך", "וְנֹאכַל שָׁם מִן הַזִּבְחִים וּמִן הַפְּסָחִים, אֲשֶׁר יִגִּיעַ דָּמָם עַל קִיר מִזְבְּחֶךָ לְרִצּוֹן, וְנוֹדָה לְךָ שִׁיר חֲדָשׁ עַל גְּאֻלְתָּנוּ וְעַל פְּדוּת נַפְשֵׁנוּ – בְּרוּךְ אַתָּה ה', גְּאֹל יִשְׂרָאֵל!"

## המערכת

יום הבהיר י"א ניסן, ה'תשפ"ד  
קרית אתא, אה"ק ת"ו





# תוכן ענינים



## דבר מלכות

### מאמר ד"ה ואלה המשפטים ה'תשנ"א.....25

#### קונטרס כ"ב שבט, ה'תשנ"ב

הטעם שהתחלת המשפטים הוא בדין עבד עברי – לרמז שגם קיום המצוות ד'משפטים" צ"ל בדרך קבלת-עול ("מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני").

ב' פירושים ב"כי תקנה" (בשייכות למ"ש לפנ"ז "אשר תשים לפניהם"): (א) שהרב צריך לשנות לתלמידיו באופן שהתורה נעשית קנינם ("תורתו", "נקראת על שמו"), (ב) שגם לאחר שנעשית תורתו של האדם הלומד (בריאה) אין זה ירידה עבור התורה, אלא נשאר במהותה שהיא תורת הוי' (אצילות, שנקרא קנין), ואדרבה, עי"ז שנעשית תורתו של האדם מתגלה בה שרשה באוא"ס שלמעלה מהוי'. ולכן נאמר ענין זה למשה, שגם בהיותו למטה האיר בו בגילוי מקורו שבאצילות ("לא פסיק טעמא בגווייהו").

שייכות ענין זה לענין עבד עברי – שכאשר לימוד התורה הוא באופן זה ה"ה בתכלית הביטול, כי באופן זה אין המציאות (הבנה והשגה) סתירה לענין הביטול (וזהו לשון חז"ל "עולה של תורה"). ועי" חיבור ב' ההפכים דמציאות וביטול בלימוד התורה – נמשך עד"ז גם במעשה המצוות, שהביטול גופא הוא מציאותו.

וזהו שהתחלת הפרשה היא בדין עבד עברי ולא בדין עבד כנעני, כי שלימות ענין העבדות הוא שהביטול דעבדות יהי' בתענוג ובחיות, שהו"ע עבד עברי (משא"כ עבד כנעני "בהפקירא ניחא לי"). ומ"מ מזכיר בדרך אגב גם ענין עבד כנעני ("לא תצא כצאת העבדים"), מצד המעלה דאתכפיא שצ"ל גם בצדיק גמור (אלא שבצדיקים האתכפיא גופא הוא התענוג שלהם, ולכן גם ההמשכה עי"ז היא מפנימיות הרצון והתענוג).

וזהו "ואלה המשפטים", "ואלה מוסיף על הראשונים", כי עי" שהמשפטים מובנים גם בשכל האדם ונעשים "תורתו" נמשך בתורה הגילוי דאוא"ס הבל"ג. וממשיך "אשר תשים לפניהם", שהמשכה זו היא מבתי' אושר ותענוג

### משיחות ש"פ משפטים ה'תשנ"ב.....35

בערב שבת זו נפגשו שני ראשי המעצמות והחליטו על שלום ופירוק הנשק והפיכת "חרבות לאתים" ועזרה לאנושות –

ההוראה מזה, הקשר לפעולת נשיא דורנו במדינה זו, הקשר לשבת זו בסמיכות ליום ההילולא; הקשר לפ' משפטים; כל זה מורה על התחלת קיום יעודי הגאולה, כהמשך להפס"ד שכבר הגיע זמן הגאולה; הקשר לסדר נזיקין שיש בו ג' בבות כנגד ג' הגלויות; הקשר לחודש אדר; ההוראה – להוסיף בעניני גאולה

## דױב שפתי ישנים

51..... בענין עירוב תבשילין

כ"ק הגה"צ רבי משה נתן נטע לעמבערגער זצוק"ל, גאב"ד מאקאווא

64..... תשובות, הערות וביאורים בגמרא ובהלכה

הגה"צ רבי בנימין מנדלזון זצוק"ל, גאב"ד כפר אתא - קוממיות

שו"ת בדין מציאה שמצא שוחט בבהמה | בשיטת הרמב"ם האם הדלקת המנורה עושה מצוה או הנחתה | בדין אשה שנתגרשה פעמיים האם מותרת להינשא לשלישי | איסור גילוח במלקט ורהיטני | גירסת הר"ש ב"ר אברהם בדין גט שוטה שבירושלמי

82..... שאלה בדין יחוד אתרוג שהרכיבו בגזע לימון

הגה"ח רבי מנחם מנדל מנדלזון זצוק"ל, גאב"ד קוממיות ויר"ד קרן השביעית

## גמרא

87..... "ועשית הישר והטוב - זו פשרה לפני משורת הדין"

הגה"ח הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א, שליח כ"ק אדמו"ר ורב העיר

ביאור דברי רש"י "הישר והטוב - זו פשרה לפני משורת הדין" / שאלה מהסוגיות בב"מ דלפנים משוה"ד נלמד ממק"א / דברי תוס' בב"מ והצ"ע בזה / ביאור הטעם בדא"פ שלרשב"נ נק' ספר שופטים 'ספר הישר' / שאלות בגדר דלפנים משוה"ד ובלימוד מ"ועשית הישר והטוב" / דברי המ"מ והרמב"ן בגדר הציווי "ועשית הישר והטוב" / יש לקשר זה עם המבואר בלקו"ש בפירש"י "ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה" / ביאור לפ"ז השאלות דלעיל ס"ה / תיווך הסוגיות בב"מ ע"פ הנ"ל / ביאור הטעם ד"אשר יעשון" נאמר בדברי יתרו למשה דוקא

97..... דיני שכר שכיר אי נידון כאיסורין או כמזונות

הרה"ג הרב אברהם שמעון ליפשיץ שליט"א, ר"מ ישיבה לצעירים ורב קהילת 'חניכי הישיבות' ומח"ס אשל אברהם

מחלוקת הראשונים אי שכר שכיר נדון כאיסור או כמזון / שקו"ט ע"פ הנ"ל בדין המחווה בעה"ב לפועל אצל תנווני אי בענין ריצוי הפועל / הוכחה מדין קדימת בע"ח עני לבע"ח עשיר / דברי המאירי בגדר שכר שכיר / דין תנאי עם השכיר וביאור גדר שכר שכיר לפי הנת"ל / דברי הגריש"א והביה"ל בגדר שכר שכיר / שקו"ט בדברי הרמב"ן בדין שכר שכיר בנכרי / דין הנ"ל בפועל גוי ע"פ הנ"ל / אי נפטר בעה"ב ע"י נתינת משכון / דברי הגידולי שמואל בדין שכר שכיר בפועל למלאכת איסור / ע"פ הנ"ל תירוץ לקושיית המהרא"ל צינן

## 107 ..... בענין המקור לחיוב הקבלת פני רבו ברגל

הגה"ח הרב שלמה חיים פלדמן שליט"א, ראש הישיבה

דברי הג"ר ראובן מרגליות במקור החיוב להקבלת פני רבו ברגל והקושי שבדבריו / ביאור ענין הקבלת פני רבו באופ"א בהקדים ביאור שאלתו של בעל השונמית / ע"פ הנ"ל ביאור מקור הלימוד לחיוב הקבלת פני רבו ברגל / ביאור הטעם שבר"ח איכא מצווה בהקבלת פני רבו

## בבא בתרא

## 113 ..... היסוד המחייב במקיף וניקף

הגה"ח הרב יצחק נאלדבערג שליט"א, משלוחי כ"ק אדמו"ר לאוה"ק וראש ישיבת תות"ל מגדל

העמק

דין מקיף וניקף ובאיזה גוויי איירי / היסוד המחייב את הניקף שכתבו הראשונים וצ"ב עם דברי הגמ' בב"ק / ביאור בזה ע"פ דברי הגר"ח והדוחק שבו / עוד קושיות אי נימא דחיובו הוא מדין נהנה / ביאור דיסוד המחייב בניקף הוא השבח שבא לו בשדה ותירוץ הקושיות דלעיל / יסוד לביאור הנ"ל מדברי הרמב"ן במלחמות

## 118 ..... בשיטות הראשונים בדין חזקה שאין עמה טענה

הגה"ח הרב שלמה חיים פלדמן שליט"א, ראש הישיבה

הצעת מח' תוס' והראשונים בגדר חזקת ג' שנים / ביאור מח' רש"י ור"ן בתי' הגמ' בחזקה שאין עמה טענה / קושיא לשיטת הר"ן מהמבואר בגמ' דטענין לירוש' / הביאור בשיטת הר"ן ע"פ דיוק ל' המשנה בדף מא' / ביאור שיטת תוס' בסוגיין

## 124 ..... חזקה שאין עמה טענה במטלטלין

הדרה"ת הרב מנחם מענדל שי' וודצ'וב, נו"נ בישיבה

סוגיית הגמ' בדין חזקת ג' שנים בקרקעות / שיטת הקצות דאף בחזקת מטלטלין בעינין טענה / קושיות מכמה מקומות בשיטת הקצות / ביאור דברי הקצות על יסוד ביאור במחלוקת ר' ישמעאל וחכמים בדין חזקת קרקעות ודחייתו / ביאור בשיטת הקצות על יסוד דברי חידושי הרי"ם

## 129 ..... בענין כופין על הצדקה ובהמסתעף

הדרה"ח הרב יוסף אברהם פיזם שליט"א, רב קהילת חב"ד קרית שמואל וראש ישיבת תות"ל קריות

בירור האם יש גדר מיוחד של כפיה בצדקה, ותירוץ התוס' בטעם דכופין על הצדקה / נפק"מ לכאורה בין תירוץ ר"י לשאר תירוץ התוס', ודחייתה / האם הכפייה היא על העשה שבצדקה או על הלאוין שבוה, והנפקא מינה מכך / דחיית הנפק"מ ע"פ דברי הרמב"ם, וביאורם / הטעם שעוסק באבידה פטור מצדקה אף שיש בה ל"ת / ביאור המנ"ח והמל"מ על השאלה מדוע כופין על מצות צדקה, וביאור כ"ק אדמו"ר בעני"ז / ביאור הטעם שהאוה"ח הק' ביאר מעלת הצדקה כהכנה לגאולה בהמשך לענין שמיטה / ב' תירוצים נוספים על כך שכופין על הצדקה

## 140 ..... חזקה ואנן סהדי בדעת הרמב"ם

הת' מאיר משה שי' אלבוים, בוגר הישיבה

הצעת הסוגיא ופולוגתת הראשונים בגדרי הסברא דלפיכך / ביאורי ראשי הישיבות בדברי הרמב"ם, והצ"ב בכל זה / פולוגתת התנאים בדין אומדנא, והנראה בזה מפסקי הרמב"ם / כח החזקה בהכרעה, בצדדים או בגוף המעשה /

חזקות המועילות גם בגוף המעשה / בדבר הנראה ונגלה לכל אין צריך עדות / שיטת הגרש"ש בהוצאה מחזקת ממון / עפ"ז אפשרות לכאר בנדו"ד, והצ"ע בכ"ז / ביאור ענין העמד דבר על חזקתו בעומק יותר / עפ"ז ביאור החילוק בין אופני הבידור ברוב ובחזקה, וביאור הסוגיא בהמוכר פרות / לפי"ז ביאור מחלוקת ר' אחא ורבנן בנפשות וממון, ומסקנת הדברים בדעת רבנן / ביאור הנלמד מהכתוב ונקי וצדיק אל תהרוג, ולפי"ז ענין חזקה המועלת / העולה לסיכום המחלוקות בענין אומדנא ואופני ההכרעות / עפ"ז ביאור החילוק בהגדרת דין אנן סהדי בסוגיות שונות / עפכ"ז ביאור שיטות התוס' והרמב"ם בגדר אנן סהדי

**163..... הצדיכותא בב' התירוצים בתוד"ה אע"פ שלא נתן**

**הת' השליח חיים מאיר שי' בוקיעט, תלמיד בישיבה**

הצעת הסוגיא והצ"ע בתי' הב' תודו"ה אע"פ שלא נתן / תירוץ הקושיא ע"פ המבואר בתוס' הרא"ש לעיל / קושיא דלכאורה לא דמי לנדון תוס' הרא"ש, ותירוץ ע"פ המבואר בגמ' לקמן

**168..... שקו"ט בשיטת הגאונים בסוגיא דגחין ולחיש**

**הת' השליח מנחם מענדל שי' גאלדבערג, תלמיד בישיבה**

פלוגתת רבה ורב יוסף בגחין ולחיש אי נאמן במיגו / שיטת ר"ח ורי"ף דעסקינן רק בשטר אמנה וכיו"ב / הקושיות שבשיטת הגאונים הנ"ל / סיבת החילוק בין שטר אמנה למזויף שבשטר מזויף ליכא מיגו / לכאן' גם בשטר מזויף איכא מיגו ובפרט כשהעדים סבורים דזה חתימת ידיהם / דברי היד רמה שגם שיש מיגו בשטר מזויף מ"מ צריך להעמיד בשטר אמנה / הצורך להביא ג' תירוצים / ביאור שיטת הראשונים דס"ל שמקבל מיגו גם שהודה בזויף

**178..... בדברי הרמב"ן בסוגיא דאנן אחתינן ואנן אסקינן**

**הת' השליח מנחם מענדל שי' גולדשמיד, תלמיד בישיבה**

שיטות הראשונים בסוגית הגמ' אנן אחתינן ואנן אסקינן / הוכחת הרמב"ן לשיטתו / הקושי לכאן' והביאור בהוכחת הרמב"ן / ניסיון הוכחה לרשב"ם והביאור בהוכחת הרמב"ן

**182..... בדעת רמב"י בשנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת**

**הת' השליח לוי יצחק שי' וודצ'וב, תלמיד בישיבה**

ביאור התוס' והרמב"ן בסוגיית הגמ' בדברי רמב"י והקושי בזה / ביאור בהכרח דברי הגמ' בטעמו של רמב"י ע"פ דיוק בדבריו / ביאור דברי הרשב"ם בדעת רמב"י / טעם מחלוקת רשב"ם ותוס' ורמב"ן בהבנת דברי רמב"י

**186..... בפרשב"ם שרבה הודה לאביי ול"א מיגו במקום עדים**

**הת' השליח יעקב ישראל שי' יפרח, תלמיד בישיבה**

הצעת הסוגיא ושיטת רשב"ם שרבה הודה לאביי / שיטת התוס' דרבה לא הדר ביה ומה שצ"ע בזה / יישוב שיטת התוס' שרבה לא הדר ביה / ההוכחות של רשב"ם תלויות בכך שאביי תלמידו / פי' הרשב"ם שרבה הדר ביה עולה בקנה אחד עם שיטת התוס' / רשב"ם מסכים לשי' התוס' דלא שייך לגרוס הכא רבא / שי' רשב"ם דסוגייתנו והסוגיא לקמן שונות הם / לשי' רשב"ם שייך לגרוס הכא והתם רבא משא"כ לתוס' / המתבאר מכהנ"ל

**194..... שיטת הרא"ש בסוגיא דשוקי בראי**

**הת' מנחם מענדל שי' ישעיהו, בוגר הישיבה**

**והת' שניאור זלמן שי' קולט, קהילת חב"ד קרית אתא**

שיטות הראשונים בסוגיא דשוקי בראי / שאלה בדעת הרא"ש / ביאור חידושי ר' נחום בדברי הרא"ש והקושי בדבריו / ביאור דברי הרא"ש

**198..... ביאור דברי קצוה"ח דתבעו לאחד זמנו ואמר פרעתיק בתו"ז הוי הפשא"ס**

הת' השליח שמואל שי' מור יוסף, תלמיד בישיבה

ביאור הקצה"ח בדברי הראב"ד מדוע ל"א מיגו בתבעו ביומא דמישלם זימניה, והצ"ע בזה / ביאור הא' דר' שמואל, והצ"ע בזה / ביאור הב' דר"ש, והצ"ע גם בזה / ביאור דברי הקצה"ח ותירוץ הקושיות / הנראה מלשון הקצה"ח דלא כביאור זה, וביאור באו"א / שקו"ט עפ"ז במש"כ בחידושי ר' נחום / הטעם שיומא דמישלם זימניה ל"ה הפשא"ס משום דהוי חזקה אחת

**205..... הטעם שמוקמינן אחזקה בתו"ת אע"פ שאיכא קול**

הת' השליח שמואל שי' מור יוסף, תלמיד בישיבה

דברי רשב"ם שמוקמינן אחזקה דע"א והקושיות בזה / תירוץ ע"פ השט"מ בכתובות, והצ"ב בזה / נסיון לתרץ ע"פ ביאורי הראשונים בסוגיין, ודחייתו / תירוץ ע"פ ביאור דברי הרשב"ם ב'אחתיניה' באיכא קול / צ"ב בטעם מח' רבינו יונה ורשב"ם ותוס' הרא"ש אי אמרינן קלא במקום תרי ותרי / ביאור דתלוי במח' רשב"ם ותוס' אי בקול הוי הורדה גמורה / קושיא על ביאור הנ"ל מדברי הרבינו יונה דקול לא הוי הורדה גמורה / תירוץ הנ"ל / סיכום שיטות הראשונים בגדר ההורדה שמחמת הקול

**214..... דין כל דאלים גבר לשיטת רשב"ם**

הת' השליח שניאור זלמן שי' רוזנברג, תלמיד בישיבה

שיטות הראשונים בסוגיא דקריביה דרב אידי והקושי בשיטת רשב"ם / תירוץ על יסוד דברי החת"ס והדוחק בזה / ביאור שיטת הרשב"ם בדין כל דאלים גבר ועפ"ז ביאור דעת רב חסדא / צ"ב בתירוץ הנ"ל במחלוקת רב חסדא ואביי ורבא / ביאור מחלוקת רב חסדא ואביי ורבא באופן אחר / הוכחות לביאור הנ"ל מדברי הרשב"ם בכ"מ / הטעם שהפסק תחילה הוא כדא"ג אף שהוא ספק בדיני ירושה

**223..... שיטת הרמב"ם בעזבו הכותל בגינה**

הת' השליח יוסף יצחק שי' דייצעס, תלמיד בישיבה

הצעת הסוגיא דעשיית כותל בגינה וביאור דיוק לשון הרמב"ם בכותל גינה י"ט / ביאור תירוץי הלח"מ והנמוק"י לדברי הרמב"ם / קושיא לדברי הרמב"ם מהמשנה, ודחיית הנסיונות לתירוץ / תירוץ הנ"ל ע"פ המבואר במסכתין

**229..... החילוק בין קופה לתמחוי**

הת' השליח יוסף יצחק שי' דייצעס, תלמיד בישיבה

ביאור טעם הברייתא שקופה לעניי העיר ותמחוי לעניי עולם / סתירה לכאורה מדברי רש"י במס' שבת ותיווכה / ביאור מח' רש"י ורי"ף בטעם דתמחוי נגבית בג' ע"פ מחלוקתם בגדר דקופה ותמחוי / נסיון לומר דלרש"י עניי עולם יכולים לגבות מהתמחוי, ודחייתו / ביאור שיטת רש"י ע"פ דברי המהרי"ק דתמחוי הוי דבר שאינו קצוב / ביאור דאף לשיטת רש"י אפ"ל דתמחוי הוי דבר שאינו קצוב, וישוב לפ"ז שיטת הרמב"ם

## ❁ חסידות ❁

### 241 ..... בגדר הביטול דחומר וצורה

הת' השליח שלום דובעד שי' אליטוב, תלמיד בישיבה

ביאור ענין חומר וצורה שבהתהוות הנבראים המבואר בד"ה פתח אליהו / שאלה על הנ"ל מהמבואר במק"א / שאלה נוספת מהמבואר בד"ה ברוך שעשה ניסים / ביאור שאלה הנ"ל ע"פ ביאור ענין צורת החומר ודחייתו / נסיון ביאור ע"פ החילוק שבין הדרושים בהם מבואר החילוק שבין חומר ודחייתו / ביאור החילוק שבין חומר לצורה ע"פ המבואר במק"א / ביאור החילוק שבהביטול בחיות ובהתהוות ועפ"ז חילוקי האופנים שבביטול

### 248 ..... הערות וביאורים בד"ה מרגלא תשי"מ

הת' השליח לוי יצחק שי' וודצ'ב, תלמיד בישיבה

ביאור מאמר זהר דנתפס איהו ברעותא דליבא ע"פ המבואר במאמר אדמו"ר מוהרי"צ / ביאור פי' רש"י במרוז"ל תכלית חכמה תשובה ומע"ט ושאלה בזה / ביאור הביטול דמע"ט שבלימוד התורה / שאלה על הנ"ל וביאור הביטול דמע"ט שבלימוד התורה ע"פ המבואר במק"א / התפיסה בעצמות שע"י לימוד התורה מתוך ביטול דעבד / שאלה במהלך המאמר / ביאור המהלך של המאמר / תוספת ביאור בהנ"ל ע"פ דיוק בהביאור במאמר כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ / ביאור הקישור המבואר במאמר למארו"ל עה"פ פדה בשלום

### 259 ..... החידוש בד"ה בלילה ההוא תשד"מ

הת' השליח ישראל שי' ויינטראוב, תלמיד בישיבה

והרה"ת הרב חיים דוד נטע שי' וויכנין, בוגר הישיבה

השינוי בין ד"ה בלילה ההוא דשנת ת"ש לדשנת תשד"מ / הביאור ביחידות כללית בטעם שבמאמר דתשד"מ מוסף "רצון ותענוג" / ההוספה "רצון ותענוג" שייכת לכללות הביאור במאמר תשד"מ / חילוקים נוספים בין המאמר דת"ש למאמר דתשד"מ / החילוק בין המאמרים בביאור ענין הגלות / שני האופנים במעלת נש"י, מצד המוחין ומצד העצם / הטעם שמובאת גם מעלת ישראל על אוה"ע במאמר דתשד"מ / החידוש במאמר דתשד"מ בענין מעלת הגלות / החילוק בין המאמרים בענין "פילא בקופא דמחטא" / המעלה בעצם ענין הגלות / המעלה בעצם ענין הגלות בעומק יותר / הטעם שמביא בהמאמר רצון ותענוג

### 272 ..... החילוק בין מהות ופעולת השכל והמדות

הת' יהודה שי' יפרח, בוגר הישיבה

שכל ומדות הם הפכים זה מזה בפעולתם ובעצם מהותם / נקודות הדורות ביאור / הקדמה - ביאור הרבי בנוגע להצטרפות המושכל למוחין / ביאור הדברים שהמושכל נשאר מובדל, ולפ"ז ישוב קושיא הב' / תירוץ קושיא הא' בנוגע לפעולת השכל והמדות / ביאור בעומק יותר דההשפעה משכל לשאר הכוחות הוא ע"ד ענין האור / ביאור עדי' היחס שבין המושכל להשכל / עפ"ז מבואר יותר החילוק שבין עצם ופעולת המוחין והמדות

### 281 ..... דרגת הגילוי ד' נדדה שנת המלך"

הת' משה שי' נאבול, בוגר הישיבה

המבואר בד"ה בלילה ההוא תשכ"ה באופן ד' נדדה שנת המלך' / ב' הביאורים בלקו"ש ב' נדדה שנת המלך' והצ"ב בזה / הביאור בזה ע"פ המבואר בס"ח בד"ה בלילה ההוא

285..... **במ"ש בתניא "כל צדקה וחסד שאוה"ע עושיין אינן אלא להתיהר בו"**

הת' השליח יוסף יצחק שי' דייצעס, תלמיד בישיבה

הצעת דברי הגמ' / ביאור החילוק בין דעת ר"א לדעת ר' יהושע / השאלה בדברי אדה"ז וביאור כ"ק אדמו"ר / הטעם שאדה"ז לא הביא את דעת ר"א המודעי / ביאור דרנבה"ק וריב"ז מסכימים זע"ז

290..... **החילוק בין שעת הכושר דשחרית לעת רצון דמנחה**

הת' השליח יוסף יצחק שי' דייצעס, תלמיד בישיבה

המבואר בהמשך תרס"ו בנוגע לסדר העבודה דתפילת שחרית / הביאור במאמר מדוע בתפילת מנחה א"צ להקדמת דפסוד"ז וק"ש וברכותיה / צ"ע לביאור הב' ע"פ המבואר בתניא פ"ב בנוגע לשעת הכושר שבתפילת שחרית / המוכח מכ"מ ששעת הכושר שבתניא פ"ב קאי על תפילת שחרית דוקא / ביאור החילוק בין שעת הכושר שבתפילת שחרית לעת רצון שבתפילת מנחה / ביאור עד"ז במכתב כ"ק אדמו"ר בתיווך דברי הוהר והגמ' בנוגע לתפילת המנחה / ביאור ע"פ הנ"ל דהחילוק בין העת רצון דשחרית ומנחה הוא גם בנוגע לענינה של העת רצון / לפ"ז יומתק הטעם שתפילת מנחה היא כנגד הקטורת / צ"ב מדוע בתפילת ערבית אי"צ להקדמת פסוד"ז / הביאור בזה דמועיל הפסוד"ז של שחרית ע"פ ביאור הפעולה דפסוד"ז

## ❁ תורת רבינו ❁

305..... **אופן הכפרה דמחצית השקל על הטא העגל**

הת' לוי יצחק שי' אודנשטיין, בוגר הישיבה

המבואר בלקו"ש דהכפרה דמחצית השקל היא ע"י החיות שבנתינה, ומה שצ"ב בזה / ביאור דישנם ב' ענינים במחצית השקל, גילוי עצם הנשמה והפעולה על כחות הגלויים / החיות המגיעה מעצם הנשמה – בדרך מלמעלה למטה

311..... **בחילוקי הדרגות בהסתלקות צדיקים**

הת' מאיר משה שי' אלבוים, בוגר הישיבה

ביאור דמהר"ל בסוגיא דהשותפין והצ"ב בזה ממס' שבת / הביאור בלקו"ש בג' דרגות במיתה והצ"ב בזה כדלעיל / ג' הביאורים בחסידות הסותרים לכאורה בענין מיתת משה / תיווך הביאור בתו"א ודעת הע"י שהובאה בסה"ש ע"פ הלקולוי"צ / תיווך הביאורים ע"פ המבואר בדא"ח בחטא מי מריבה / תיווך עפ"ז את המבואר בדא"ח עם הגמ' בשבת / ביאור מ"ש ברשימות רבינו דעמרם הוא מח' נס"א

319..... **ביאור ההוכחה בהפלאות הכפרה שבפורים על יום הכיפורים**

הת' השליח מנחם מענדל שי' גולדשמיד, תלמיד בישיבה

המבואר בד"ה 'על כן קראו' בהפלאה שבכפרה דפורים על הכפרה דיוהכ"פ / הייתור לכאורה בדברי רבותינו נשיאינו / ביאור בדרך אפשר

עבודת ה' בשמחה ע"פ תורת החסידות..... 322

הת' השליח פנחס שמואל שי' פריצובסקי, תלמיד בישיבה

נחיצות השמחה בעבודת ה' / עבודת ה' בשמחה ע"פ מארז"ל וכל מעשיך לשם שמים / מהות השמחה האמיתית והדרך להגיע אליה / מעלת השמחה שבכוחה לבטל הדינים / הטעם לעונש על העבודה בהעדר השמחה / מעלות שונות הבאות ע"י השמחה / תכלית השמחה תהיה בימות המשיח / שלילת המרידות בעבודת ה' בדורנו / סיכומו של דבר

הלכה

בעניין ברית מילה דחזיה בימים חמישי ושישי..... 331

הרה"ג הרב שלום חמו שליט"א, ראש כולל 'תורה וחיים' וראש בית המדרש 'היכל התורה'

דעת התשב"ץ לאסור מילה שלא בזמנה ביום ה', וביאור הראנ"ח מדוע ביום ה' דוקא / קושיות הש"ך והראנ"ח על התשב"ץ ומחלוקתם עליו, וישוב קושייתם על התשב"ץ / תירוץ ה'תפארת למשה' דברי התשב"ץ, וביאור דברי החת"ס במילה אגב שאר תינוקות / דעת הט"ז ורע"ב לאסור מילה שלא בזמנה גם ביום שישי, וביאור הר"ן בזה / הלכה למעשה

דין בדיקת פירודי חמץ..... 338

הרה"ח הרב ניסן טווערסקי שליט"א, כולל מאקאווא

שקו"ט בדעת המחבר בדין ביעור חמץ בחצי זית / הטעם לדעות הפוטרות חצי זית מביעור / שקו"ט במנהג ישראל שהובא בשו"ע לענין ביעור חמץ

מכירת כלי ע"י אומן ביותר ממה שקנאו..... 341

הרה"ג הרב איתן כהן שליט"א, כולל 'משכן משה'

דין נו"נ באמונה שאי"צ להקפיד על מחיר השוק, ומותר לו לחשב כמה ששילם ההוצאה ולא הטירחא / אי איכא הונאה במוכר שלא בנאמנות בדאין השער קבוע

בדין הוסיפו לו על המכר..... 346

הרה"ג הרב מיכאל כהן שליט"א, רב ביהכנ"ס וראש כולל 'משכן משה'

מקור הדין בהוסיפו לשליח בדבר שיש לו קצבה / טעמים לדין הנ"ל ונפק"מ / אי שייך לדון את הנ"ל מדין פועל

פסול 'שאוזבים' ופסול ד'בידי אדם' במקוה..... 349

הרה"ח הרב יואל יחיאל מיכל לעמבערגער שליט"א, כולל 'חלקת יעקב' - ברייש, בני ברק

פסק השו"ע בפסול דמים שאוזבים ובידי אדם / שיטות הראשונים / קושיית הפוסקים בפסק השו"ע / מהלך הדברי חיים / מהלך ומסקנת הט"ז / מהלך הט"ז בראשונים ביסוד פסול 'בידי אדם' / עיון בדברי הט"ז וקושיית החתם סופר / דין נתלש בידי אדם



- 356**..... פסול לעדות בעובר על הרחקות דעריזת  
 הרה"ג הרב אלדד סבאג שליט"א, רב קהילת 'חניכי הישיבות הספרדים' ומח"ס באר מלך  
 שיטות הראשונים בגדר הפסול לעדות בחשוד על העריות / גדר האיסור בראיית מראות אסורות / גדר האיסור  
 משום "ונשמרת מכל רע" / האם העובר בהג"ל נפסל לעדות / המורם מכל הנ"ל
- 365**..... בענין שומע כעונה בחזרת הש"ץ  
 הרה"ת הרב משה מנחם מענדל פבזנר שליט"א, שליח כ"ק אדמו"ר, רכסים  
 דיוק מדברי אדה"ז בדין עניה בחזרת הש"ץ אם שייך גם מדין שומע כעונה / ראיות מדברי אדה"ז דלא כהנ"ל
- 368**..... מעלת התפילה והלכות תפילה  
 הרה"ג הרב ירחמיאל קורקוס שליט"א, רב ביהכנ"ס וראש כולל 'אוהל יוסף וחנה'  
 ליקוט מדברי רז"ל במעלת התפילה ובפרט התפילה במנין / כמה מהלכות תפילה בציבור
- 371**..... דיני ברכות התורה והמסתעף  
 הת' השליח אברהם שי' אלחדאד, תלמיד בישיבה  
 גדר ברכות התורה / אי דינים כברכות המצוות או כברכות הודאה / דברי חז"ל בגודל הזהירות בברכת התורה והנפק"מ  
 בזה / שומע כעונה בלימוד התורה לענין חיוב בברכת התורה / דין מתעסק בלימוד התורה והנפק"מ בזה / על איזה  
 לימוד מברכים ודין ברכת התורה על תחנונים / שיטת שוע"ר
- 378**..... בענין חיוב הדלקת נרות חנוכה בזמנה  
 הת' השליח אברהם שי' אלחדאד, תלמיד בישיבה  
 שיעור הזמן בכדי לקיים הדלקה בזמנה / המתנה חצי שעה

## הלכות שבת

- 383**..... מקור לדברי אדה"ז בדין סתירת חותלות  
 הרה"ת הרב יעקב זלמנוב שליט"א, שליח כ"ק אדמו"ר, קרית אתא  
 דין סתירת חותלות המובא בשו"ע ופוסקים / ביאור הכנה"ג בטעם סתירת חותלות והבנת האחרונים בדעת  
 המג"א / ביאור התהלה לדוד בדברי המג"א / דברי אדה"ז בדין סתירת חותלות / ביאור דברי אדה"ז הנ"ל / מקור  
 לדברי אדה"ז בדין זה מדברי הרמב"ם
- 390**..... לישנה בשבת בשינוי בדברים שאינם מיני מאכל  
 הרה"ח הרב אשר הנוך ינקלביץ שליט"א, מו"ץ בבית ההוראה המרכזי - חיפה, וראש בית מדרש  
 להוראה מאקאווא, קרית אתא  
 מקור וטעם היתר דלישה בשינוי / לישת חול ועפר בשינוי / הכנת אבקת דבק בשינוי / נתינת טיפות  
 לאבקת טבק / הכנת תחבושת גבס בשינוי / הכנת משחה רפואית בשינוי

### 395..... בענין יציאה עם מסכת קורונה בשבת לרה"ד

הרה"ג הרב יואב משה ליפשיץ שליט"א, כולל 'משכן משה'

סוגיית הגמ' בדין יציאה בלוקטמין, ופסק ה'הלכה ברורה' דמותר לצאת במסכה בעת המגיפה / קושיות על הנ"ל, וצ"ב בטעם שהשמיט הב"י את ביאור הרי"ף בסוגיא / תירוץ קושיות הנ"ל ע"פ היתר הרמ"א באיכא אימת מלכות

### 399..... בדין טלטול ע"י דבר אחד אי מתחשבים בהפסד המוקצה

הרה"ת הרב יצחק שמחה מקוביזקי שליט"א, ר"מ בישיבה

דיני טלטול ע"י דבר אחר / דיוקים מדברי רביה"ז שאין להתחשב בהפסד האיסור וסיבת הדבר / מתחשבים בהפסד הנר, ושמא מוקצה קל שאני ואי"צ לנער (כשיש בו הפסד) / נסיון לחלק בין מוקצה גמור מצ"ע לכלי שמלאכתו לאיסור שנעשה בסיס והדחיה לזה / שי' הב"ח שמתחשבים באיסור בעל ערך וההוכחות שרבה"ז לא ס"ל כן / הקושי לומר שחזר בו רביה"ז וס"ל שאין מתחשבים בהפסד האיסור / תירוץו של ה'הלכתא כרב' ומה שיש להעיר בזה

### 412..... בדין בע"ח ומעות אי מהני להחיל עליהם תודת כלי ע"י ייחוד לעולם

הרה"ת הרב יצחק שמחה מקוביזקי שליט"א, ר"מ בישיבה

הפיכת מוקצה מחמת גופו לכלי / דינם של בעלי חיים ואיזה ייחוד לעולם יועיל בהם / דיוק משוע"ר שלא מהני ייחוד בבע"ח וסיבת הדבר / דחיית הדיוק שייחוד לא מהני בבע"ח ואדרבה מדויק להיפך / שקו"ט בכוונת דברי אדה"ז בהיתר טלטול מוקצה מחמת גופו ומסקנא דמילתא / היוצא מהנ"ל בנוגע למעשה בדין בע"ח / דין טלטול מעות שייחדם לשמירה וברכה / דעת הרבי בנוגע לטלטול מטבעות ודולרים המיוחדים לסגולה וברכה

### 422..... שקו"ט בדין כלי שהתפרק ונאבד או נשבר לשי' שוע"ר

הרה"ת הרב יצחק שמחה מקוביזקי שליט"א, ר"מ בישיבה

דינו של כלי שהתפרק ואימתי חוששים שמא יתקע / שתי קולות של הט"ז ודברי רביה"ז בזה / הוספת הגרא"ח נאה על דברי רביה"ז ונסיון ביאור מדוע השמיט אי ס"ל כהט"ז / הקושי לבאר כדברי הגרא"ח נאה ודברי הלכתא כרב / הנפק"מ בין התירוץ הנ"ל / החילוק בין נאבדה לנשברה לגבי "לא פלוג רבנן" ודיוק בדברי רביה"ז / הטעם שהצריך רביה"ז "שראשה נשאר בספסל" / הנמצא למעשה מכל האמור במקל מטאטא שנשבר או התפרק

### 430..... בדין בקבוק עם תאורת לד בשימוש בשבת

הרה"ג הרב שילה צדוק שליט"א, רב שכונה בעיר

### 433..... בדין דנשמטו לו רצועות מנעל והאיסור נקב צר

הת' מנחם מענדל שי' אחיטוב, בוגר הישיבה

התנאים כדי להשחיל חוט לנעל ופלוגתת הראשונים / מדברי שוע"ר אולי נראה שהרמב"ם לא פליג על הראשונים הנ"ל / הטעם לכך שהנקב צריך להיות רחב ולא צר / נפק"מ בין ב' הטעמים הנ"ל לאיסור השחלה בנקב צר

### 438..... טעם היתר טלטול דלתות הכלים שנתפרקו והמסתעף

הת' השליח ישראל שי' ויינטראוב, תלמיד בישיבה

ביאור מחלוקת הקצוה"ש והמנחת שבת בכפתור שנפל מבגד אי יש לו דין דלתות הכלים שנתפרקו / קושיות על ביאור הנ"ל / ביאור בטעם היתר טלטול דלתות כלים באופ"א ועפ"ז תירוץ הקושיות דלעיל / ע"פ הנ"ל חילוק בין דעת האדם בדלת כלי לכפתור של בגד / בירור דעת המנחת שבת בדעתו שלא להחזיר את דלת הכלי / קושיא בדעת המנחת שבת שנת"ל וצ"ע ביסודו של הקצוה"ש / תוספת ביאור בהנת"ל במחלוקת המנחת שבת וקצוה"ש / ביאור

לשון המשנה 'ודלתותיהן עמהן' לדעת המנחת שבת / העולה ממקור הטעם להיתר טלטול דלתות כלים בשבת / ביאור דעת קצוה"ש בהנ"ל / שקו"ט בדין סנדל שנפסקה רצועתו ע"פ הביאור במחלוקת הנ"ל

**447**..... זמן התחלת גדר להוצאה במוקצה לשיטת אדה"ז

הת' השליח ישראל יצחק שי' לבגהרץ, תלמיד בישיבה

טעם הב' לאיסור מוקצה ונראה שהחל בימי נחמיה בן חכליה / הקשיים ללמוד שהטעם לאיסור מוקצה מפני הוצאה החל בימי נחמיה / ב' זמנים לגזירת מוקצה מחמת גדר להוצאה / הסיבה לחלוקה בדינים בסוגי המוקצה ובמטרות הטלטול / הטעם שכשמל"ה אסור לטלטלו ללא צורך והביאור בסדר הצגת הטעם "גדר הוצאה"

**458**..... הטעם שלא מוהני יחוד כלים בשבת

הת' השליח יעקב שלמה שי' מלוב, תלמיד בישיבה

דברי הקצוה"ש בדיני יחוד בשבת והצ"ע בדבריו / ביאור קושיית הקצוה"ש / חילוק בין יחוד כלי בשבת לנולד ולפ"ז ישוב קושיית קצוה"ש באופן א"

**462**..... בדין בסיס לאיסור ולהיתר אי צריך שההיתר יונח כל ביה"ש

הת' השליח מנחם מענדל הלוי שי' קשת, תלמיד בישיבה

שיטת רביה"ז שההיתר נעשה בסיס לאיסור רק כשהיה עליו כל בין השמשות / דין בסיס לאיסור ולהיתר שהאיסור היה עליו כל ביה"ש וההיתר חלק מביה"ש / ספק דברי סופרים להקל ולכן סגי שההיתר יונח גם באמצע ביה"ש

**467**..... סיכומים, ביאורים וחיידושים בהלכות שבת

הלכות קושר: שלושה סוגי קשרים ודיניהם / אין בדעת הקושר כלום / קשר לצורך מצווה / שלושת התנאים כדי להשחיל חוט / קשר שקשרו כובס/אומן להתירו או לחתכו / תפירת כובס או אומן לקרוע אותה / הפותל או מפריד חבלים השזורים יחדיו

הלכות בורר: התנאים 'להיכנס' לדיני בורר / התנאים לברירה בהיתר / שלוש דרגות בפסולת / הגדרתו של "מפרק" והדינים הנובעים מכך / פיצוח אגוזים בשבת וביו"ט / גרימה לברירה / סינון יין באמצעות משמרת או סודר / שפיכת אוכל מפסולת ולהיפך / ברירה האסורה מד"ס מחמת "נראה כבורר" / מים שיש בהם תולעים / אופן הוצאת כוב ממשקה / יריקה במקום שיש רוח

## ❁ רמב"ם ❁

**477**..... גדר ביקור חולים לשיטת הרמב"ם

הרה"ח הרב מרדכי מנשה לאופר שליט"א, שליח כ"ק אדמו"ר ורב רובע י"א, אשדוד

דברי הרמב"ם בהלכות אבל והצ"ב בזה / בגדר דביקור חולים – ע"פ יסוד המבואר בלקו"ש / ביאור ע"פ הנ"ל מח' המאירי והרמב"ם / קושיא על הנ"ל מדעת הרמב"ן שהובאה בכ"י ברמ"א / תירוץ ע"פ דברי המשנ"ב ב'אהבת חסד' / המתקת דברי שו"ת מהרי"ל ע"פ ביאור הנ"ל

**דעת הרמב"ם במוקם ומופר בבת אחת.....482**

הגה"ח הרב ישראל יצחק מנדלזון שליט"א, אב"ד קוממיות-ירושלים ויו"ד קרן השביעית הביאורים בדעת הרמב"ם דבמוקם ומופר בב"א חלה ההקמה, וקושיית הדבר אברהם על ביאור הישועות מלכו / תירוץ קושיית הדבר אברהם ע"פ ביאור החת"ס בגדר המחשבה בתרומה / שאלה על הביאור הנ"ל וביאור דברי הישועות מלכו באופ"א / יסודות להנ"ל מדברי הר"ן והריטב"א / בירור דעת הרמב"ם בהנ"ל / ביאור דעת הרמב"ם בזה

**בגדר חיוב לימוד התורה.....488**

הרה"ג הרב יוסף שוק שליט"א, מראשי כולל ישיבת הר"ן, קרית אתא דברי הרמב"ם בכ"מ בענין חיוב תלמוד תורה וקושיות בדבריו / תירוץ דבריו בהל' מלכים / ביאור שאר הקושיות בהקדים גדר חיוב מצות ת"ת / דיוק הביאור דלעיל בדברי הרמב"ם ועפ"ז ביאור הקושיות דלעיל / ביאור דברי הגמ' במנחות

## ❁ משיח וגאולה ❁

**בפשט הכתוב אודך ה' כי אנפת בי.....497**

הרה"ת הרב יעקב זלמנוב שליט"א, שליח כ"ק אדמו"ר, קרית אתא ב' הפירושים במפרשי הנ"ך בפסוק אודך הוי' כי אנפת בי / דרשות חז"ל במד"ר ובגמ' אזלי כפירוש הא' בפסוק / המבואר בחסידות כפירוש הא' בפסוק / החידוש במבואר בחסידות על המבואר בפירש"י

**החילוק בין הגילוי דמ"ת להגילוי דביהמ"ק.....502**

הרה"ת הרב מנחם מענדל שי' וודצ'וב, נו"נ בשיבה דברי אדה"ז בתניא פל"ז אודות הגילוי דמ"ת שהיה מעין לעת"ל / קושיא מדוע אינו מביא הדוגמא מהגילוי שהיה בביהמ"ק / הקדמת המבואר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ט בענין הגילוי דלעת"ל / החילוק בין הגילוי דביהמ"ק להגילוי דלעת"ל / דרגת הגילוי דמ"ת המבואר בלקו"ש / ביאור לפ"ז מדוע דווקא הגילוי דמ"ת הוא מעין לעת"ל

**מעלת היעודים הגשמיים לעת"ל.....509**

הת' השליח מנחם מענדל הלוי שי' הודובין, תלמיד בשיבה שאלות על המבואר בענין היעודים הגשמיים לעת"ל / ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש בזה / המבואר בענין הנ"ל במאמר כ"ק אדמו"ר / ביאור החילוק בין הביאורים בדא"פ

## ❁ דרוש ❁

בדין "בעליו עמו לא ישלם" לעת"ל ע"פ פנימויות הענינים ..... 517

הרה"ג הרב דוד אבוטבול שליט"א, א, מו"ץ בבית ההוראה 'אפיקי מים' ורב קהילת 'אליהו הנביא' שאלת האור החיים על המשפט דלעת"ל ע"פ הדין ד'בעליו עמו' וב' ביאורים על כך / ביאור בדברי הגמ' בטעם חיוב כליה לשונאיהם של ישראל ע"פ דברי האוה"ח / דרך השפ"א בשאלה הנ"ל / ביאור תוכן מצוות תפילין על יסוד הנ"ל

## ❁ הזכפה ❁

"עיד ואם בישראל" - לקט מכתבים (חלק ג) ..... 526





# דבר מלכות







### בס"ד. ש"פ משפטים, מבה"ח אדר ראשון ה'תשמ"א\*

**ואלה** המשפטים אשר תשים לפניהם כי תקנה עבד עברי גו'<sup>1</sup>, וידוע הדיוק בזה<sup>2</sup>, דלפניהם הוא לשון רבים ולשון נסתר ותקנה הוא לשון יחיד ולשון נוכח. גם צריך להבין מה דאיתא בירושלמי<sup>3</sup> עה"פ ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, דתשים הוא מלשון סימה (אוצר) שאינה נגלית כו', רזי תורה. וצריך להבין, הרי משפטים הם הדינים שמוכנים גם בשכל אנושי<sup>4</sup> [ואפילו בשכל דאומות העולם<sup>5</sup>], ומהי השייכות דמשפטים לתשים מלשון סימה, רזי תורה. גם צריך להבין<sup>6</sup> מה שמתחיל המשפטים בדין עבד עברי<sup>7</sup>.

(ב) **והנה** מבואר באוה"ת<sup>8</sup>, דענין עבד עברי ברוחניות הוא, שעבודתו את השם היא בדרך קבלת עול, עבודת עבד. ועפ"ז יש לומר, דזה שהתחלת המשפטים הוא בדין עבד עברי, הוא לרמז, שגם קיום המצוות דמשפטים, שהם מוכנים בשכל, צריך לקיימם מצד קבלת עול, בדרך עבודת עבד<sup>9</sup>. דהגם שמזה שמצוות אלו נקראים בתורת אמת בשם משפטים מוכן שמצוות אלה צריך לקיימם גם מצד הטעם<sup>10</sup>, מ"מ, עיקר קיומם צ"ל בדרך קבלת עול, הן מצד האדם המקיים את המצוות, שקיום המצוות שלו צריך להיות בדרך עבודת עבד<sup>11</sup>, וגם מצד המצוות, כי כל המצוות (גם המצוות דמשפטים) עיקרם הוא שהם רצון הקב"ה, רצון שלמעלה מטעם, אלא שכך גזר הקב"ה שהרצון דמצוות אלו יתלבש גם בטעם<sup>12</sup>. ולהוסיף, דזה שגם קיום המצוות דמשפטים צ"ל בדרך קבלת עול, הוא גם בענין המשפטים שבהם. היינו דזה שמצוות אלו צריך לקיימם גם מצד הטעם הוא מפני שכך הוא ציווי הקב"ה שקיום

\* יצא לאור בקונטרס כ"ב שבט — תשנ"ב, "לקראת יום ב' פ' משפטים, כ"ב שבט הבע"ל, יום היארצייט-הילולא הרביעי של הרבנית הצדקנית מרת חיי מושקא נ"ע זי"ע . . . ט"ו בשבט, ה'תשנ"ב.

(1) ריש פרשתנו (משפטים).

(2) רד"ה ואלה המשפטים בתו"א (עד, ג) ובתו"ח (תט, א [בהוצאה החדשה — משפטים ח"ב רעז, א]). וראה גם רד"ה כי תקנה בתו"ח (תכה, ב [שם רפד, א]). סהמ"צ להצ"צ מצות דין עבד עברי פ"א (דרמ"צ פ, א).

(3) ע"ז פ"ב סוף ה"ז. וראה בפ"י פני משה שם.

(4) כידוע בענין ג' הסוגים משפטים עדות וחוקים — ראה רמב"ן עה"פ ואתחנן ו, כ. לקמן ח"ד ע' יג. וש"נ.

(5) שלכן צריך להזהיר שלא לדון המשפטים בערכאות (פרש"י עה"פ).

(6) כהדיוק דכמה מפרשים (ראב"ע, רמב"ן, ועוד). וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 255. וראה גם רד"ה זה ה'תשל"ח (לעיל ע' ח).

(7) דבר של צער להאדם. ובפרט ע"פ מחז"ל (מכילתא הובא בפרש"י) שמדובר בקונה מיד ביי"ד גנב שאין ידו משגת לשלם וכו', דבר שאינו רגיל.

(8) פרשתנו ע' א'קיא. שם ע' א'קא.

(9) ראה לעיל ח"ב ע' קסד ואילך. וש"נ.

(10) ראה שמונה פרקים להרמב"ם פ"א — הובא באוה"ת פרשתנו ע' א'קלה ובסהמ"צ להצ"צ שם (פד, ב).

(11) תניא רפמ"א.

(12) ראה בארוכה בכ"ז לעיל ח"ב שם.

מצוות אלו יהי גם מצד הטעם<sup>13</sup>. ויש לומר, דזהו שארז"ל<sup>14</sup> עה"פ ואלה המשפטים, ואלה מוסיף על הראשונים, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני, דבמתן תורה (סיני) נעשו ישראל עבדים להקב"ה<sup>15</sup>, והרמז אף אלו מסיני הוא, שגם קיום המצוות דמשפטים, כולל גם ענין זה שצריך לקיימם גם מצד הטעם [אף אלו, משפטים], צריך להיות בדרך עבודת עבד. ולכן התחלת המשפטים הוא בדין עבד עברי, בכדי לרמוז, שגם המצוות דמשפטים, הגישה הראשונה (דער ערשטער צוגאנג) ללימודם וקיומם הוא קבלת עול, עבודת עבד<sup>16</sup>. וכיאר נוסף, דכיון שעיקר ענין העבדות הוא בעבד כנעני [נדנוסף לזה שעבד עברי עובד רק שש שנים<sup>17</sup> (וגם עבד נרצע יוצא ביובל<sup>18</sup>)] ובעבד כנעני כתיב<sup>19</sup> לעולם בהם תעבדו, השעבוד (העבדות) דעבד עברי (גם בהיותו עבד) אינו כהשעבוד (עבדות) דעבד כנעני<sup>20</sup>, הרי בכדי לרמוז ענין הנ"ל (שקיום המצוות דמשפטים צ"ל בדרך עבודת עבד) הי' צריך לכאורה להתחיל המשפטים בדין עבד כנעני.

**ג) ויובן** בהקדים דרשת רז"ל<sup>21</sup> עה"פ ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, דמזה שנאמר אשר תשים לפניהם (ולא אשר תלמדם וכיו"ב) למדין שאין מספיק שהרב שונה לתלמידיו ההלכות כמה פעמים עד שיהיו סדורים בפיהם אלא צריך גם לשום לפניהם טעם המיישב תלמודם. ועפ"ז יש לומר, דמ"ש לאח"ז כי תקנה לשון יחיד הוא לרמוז, דכי תקנה קאי (גם) על אשר תשים<sup>22</sup>, שהרב צריך לשנות לתלמידיו באופן שענין הנלמד יהי' הקנין שלהם. וכמארז"ל<sup>23</sup> עה"פ<sup>24</sup> בתורת ה' חפצו ובתורתו יגהה יומם ולילה, שבתחלה נקראת התורה על שמו של הקב"ה (תורת ה') ואח"כ נקראת על שמו (תורתו), תורה דילי' היא<sup>25</sup>. וזה שהתורה נעשית קנינו

13) וגם בזה שני ענינים הנ"ל: כי ישראל הם עבדים להקב"ה, דאמיתית ענין העבד הוא שכולו וכל הכחות והענינים שלו (לא רק כח המעשה) משועבדים להאדון, ולכן גם זה שמתבוננים בשכלם בטעמי המצוות הוא מצד ציווי הקב"ה; וגם מצד המצוות, כי זה שהרצון דמצוות אלו (משפטים) נתלבש בטעם הוא (לא מפני שהרצון דמצוות אלו הוא בדרגא נמוכה יותר מהרצון דחוקים, אלא) מפני שכך גזר הקב"ה.

14) מכילתא הובא בפרש"י עה"פ.

15) ראה לקמן ס"ע שנו, ובהערה 29 שם.

16) ראה עד"ז של"ה מס' פסחים שלו קנא, ב (הובא באוה"ת פרשתנו ע' א'עז) "והתחיל ואלה המשפטים במצות עבד עברי להיות רושם העבדות קיים, כי עבדי הם".

17) פרשתנו כא, ב.

18) קידושין טו, סע"א. פרש"י עה"פ פרשתנו כא, ו.

19) בהר כה, מו. ויתירה מזה, דמפסוק זה למדין שאטור לשחרר עבד כנעני (ברכות מז, ב. וש"נ).

20) וכמה דינים בזה — ראה רמב"ם הל' עבדים פ"א ה"ה ואילך.

21) עירובין נד, ב ובפרש"י שם. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד סיי"ח. וצ"ע, דבהל' ת"ת שם כמה שינויים (לכאורה) מבגמרא עירובין שם. ואכ"מ.

22) כ"ה גם בהדרושים שבהערה 2. ושם, דענין כי תקנה הוא שמשה ימשיך לישראל בחינת הדעת. וע"פ מ"ש בתו"א שם (עה, ג) דהמשכת הדעת הוא ע"י לימוד ההלכות [כי כשמשיג ההלכות הוא "גילוי דעת התורה במחשבת האדם", ולכן, עי"ז זוכה "שיומשך בו בחי' הדעת"], יש לקשר הפירוש שבפנים עם הפירוש שבדרושים הנ"ל.

23) ע"ז יט, א. וראה פרש"י קידושין לב, ריש ע"ב.

24) תהלים א, ב.

25) קידושין שם.

של האדם העוסק בתורה (תורה דילי' היא) הוא דוקא כשיודע טעמי ההלכות<sup>26</sup>. וזהו אשר תשים לפניהם כי תקנה, דע"י הלימוד באופן דתשים לפניהם, עי"ז נעשית התורה קנינו של האדם הלומד, כי תקנה.

**גם** יש לומר, דזה שלאחרי אומרו אשר תשים לפניהם ממשך כי תקנה, הוא לפי שכי תקנה הוא ציווי נוסף על הציווי דתשים לפניהם. ויובן זה בהקדים שלכאורה אינו מובן, הרי זה שהתורה מתלבשת בשכלו של האדם הלומד עד שנעשית תורתו הוא ירידה (לכאורה) לגבי התורה כמו שהיא תורת הוי', וממארוז"ל הנ"ל (ואח"כ נקראת על שמו) משמע דזה שהתורה נעשית תורתו (של האדם הלומד) הוא מעלה. ונקודת הביאור בזה, דירידת והמשכת התורה למטה היא באופן שגם לאחרי שירדה למטה ונתלבשה בשכל אנושי היא חכמתו של הקב"ה שלמעלה משכל הנבראים. וזה שהיא מוכנת גם בשכל אנושי הוא מפני שרשה הוא באוא"ס הבל"ג שאינו מוגבל בהגדרים דמעלה ומטה, ולכן ביכלתה להיות גם למטה<sup>27</sup>. והיינו, דנוסף לזה שגם בירידתה למטה היא נשארת במהותה — חכמתו של הקב"ה, הנה אדרבה, ע"י ירידתה למטה נעשה בה יתרון לגבי דרגת התורה כמו שהיתה למעלה לפני ירידתה למטה. כי ע"י ירידתה למטה מתגלה בה שרשה באוא"ס הבל"ג<sup>28</sup>. ועד"ז הוא בנוגע לזה שע"י לימוד התורה בהבנה והשגה נעשית תורתו של האדם הלומד, שגם לאחרי שהיא נעשית תורתו של האדם הלומד היא נשארת במהותה תורת הוי', ויתירה מזה, דע"י שתורת הוי' נעשית תורתו של האדם, נעשה בה יתרון לגבי דרגת התורה כמו שהיא מצד עצמה, תורת הוי'<sup>29</sup>. כי זה שתורת הוי' נעשית תורתו של האדם<sup>30</sup> [ובאופן שגם לאחרי שנעשית תורתו של האדם היא נשארת במהותה, תורת הוי'<sup>31</sup>, ואעפ"כ היא תורתו של האדם], הוא ע"י גילוי אוא"ס (שלמעלה מהוי'), שמחבר ומאחד את האדם עם הוי', ישראל וקוב"ה כולא חד.

26 ראה שיורי ברכה להחיד"א יו"ד סרמ"ג ס"ו דשונה הלכות אינו יכול למחול על כבודו כי לא הגיע למדרגת תורה דילי' היא".

27 ראה המשך תרס"ו ע' כב, "דשרש ההמשכה (דתורה) הוא מאוא"ס שלפני הצמצום כו' (ולכן) היא נמשכת עד למטה ממש".

28 בהמשך תרס"ו שם (ס"ע כב ואילך) (וראה בארוכה לקמן ע' קיה ואילך), דזה שהתורה היא בכל מקום (למעלה ולמטה) בשוה הוא לפי שרש המשכתה הוא מאוא"ס הבל"ג, וזה שעיקר התורה הוא דוקא למטה הוא מצד שרשה בהעצמות. ועפ"ז, היתרון שנעשה בהתורה ע"י ירידתה למטה הוא לפי שע"ז מתגלה בה (לא רק שרש המשכתה באוא"ס הבל"ג, אלא גם) שרשה האמיתית, כמו שהיא מושרשת בהעצמות.

29 ראה גם תו"ח פרשתנו תכב, סע"ב [בהוצאה החדשה — ח"ב רצ, ב] ואילך (וראה עד"ז לקו"ת שלח נא, א), ד"תורתו" היא למעלה מ"תורת הוי'". אלא ששם מדובר בענין ההמשכה שע"י עסק התורה דהאדם, כדלקמן סעיף יא.

30 ויש לומר, דזה שהתורה נעשית תורתו (של האדם), שנמסרה לבעלותו [שלכן יכול למחול על כבודו], היא ירידה גדולה יותר מזה שהתורה ירדה להתלבש בשכל אנושי. ולכן, גם העלי' [הגילוי דאוא"ס הבל"ג] שע"י ירידה זו, היא עלי' גדולה יותר.

31 להעיר, דזה שאין דברי תורה מקבלים טומאה למדין מהכתוב (ירמי' כג, כט) הלא כה דברי כאש (ברכות כב, א). ויש לומר הפירוש ב"דברי כאש", דכיון שהוא "דבר"י" (דהקב"ה), לכן הוא "כאש" שאינו מקבל טומאה. והרי דין זה (שד"ת אין מקבלין טומאה) הוא גם בזה שהתורה נקראת על שמו — כי הגם שתורה דילי' היא, היא תורת הוי', "דבר"י" דהקב"ה.

(ד) **והנה** שני ענינים הנ"ל שבתורה, כמו שהיא תורת הוי' וכמו שהיא תורתו (של האדם הלומדה), הם (בדרך כלל) התורה כמו שהיא באצילות וכמו שהיא בכריאה. כדאיתא בל"ת להאריו"ל<sup>32</sup>, דהטעם על זה שהתורה מתחלת בבי"ת הוא כי האל"ף דתורה הוא התורה שבאצילות והתורה שאנו לומדים בהבנה והשגה היא התורה כמו שהיא בכריאה, הבי"ת דתורה. ומבואר בחסידות<sup>33</sup> דזהו מ"ש<sup>34</sup> ועל תורתך שלמדתנו, ועל תורתך באצילות שלמדתנו בכריאה. והנה ידוע<sup>35</sup> שאצילות נקרא בשם קנין. כמ"ש<sup>36</sup> ברוך עושך ברוך יוצרך ברוך בוראך ברוך קונך, דעושך יוצרך ובוראך הם ג' העולמות עשי' יצירה ובריאה, וקונך הוא אצילות. דכמו שקנין אינו הוויית דבר חדש אלא גילוי ההעלם [דגם קודם הקנין הי' הדבר, אלא שקודם הקנין, כשהדבר הי' ברשות המוכר, הי' בהעלם לגבי הלוקח, וע"י הקנין בא הדבר אליו בגילוי], כן האצילות הוא גילוי ההעלם. וזהו שלאחרי אומרם אשר תשים לפניהם מוסיף כי תקנה, דהגם שלימוד התורה צריך להיות בהבנה והשגה (אשר תשים לפניהם), ועד שנקראת על שמו, תורתו (של האדם הלומדה), מ"מ צריך להיות הלימוד באופן שהי' נרגש אצלו שהתורה שלומד (גם לאחרי שנעשית חכמתו) היא תורת הוי', תורתך שבאצילות, תקנה. ועפ"ז יש לבאר מה דאיתא בירושלמי דתשים הוא מלשון סימה שאינה נגלית, רזי תורה, כי בכדי שבהתורה שהאדם לומד ומבין בשכלו (שכל אנושי) יהי' נרגש שהיא תורת הוי', תורתך שבאצילות (כי תקנה), הוא ע"י גילוי הנשמה כמו שהיא באצילות, בחינת טהורה<sup>37</sup> היא (שלמעלה מבחינת אתה<sup>37</sup> בראתה)<sup>38</sup>, וגילוי בחינה זו דהנשמה (סתים דנשמה) הוא ע"י לימוד פנימיות התורה, סתים דאורייתא<sup>39</sup>. וזהו אשר תשים לפניהם כי תקנה, דע"י תשים מלשון סימה, לימוד פנימיות התורה, נעשה הגילוי דפנימיות הנשמה<sup>40</sup> — לפניהם לפנימיותם<sup>40</sup>, ועי"ז גם בהתורה שלומד באופן דתשים לפניהם [הבנה והסברה, טעם שמיישב תלמודו], נרגש תורתך שבאצילות, כי תקנה.

(ה) **והנה** הפירוש דואלה המשפטים אשר תשים לפניהם בפשטות הוא, שהקב"ה אמר למשה רבינו שהוא (משה) ישים את המשפטים לפני ישראל<sup>41</sup>. ומזה מובן גם בנוגע לכי תקנה [דכי תקנה לשון יחיד קאי על אשר תשים, כנ"ל סעיף ג], שזה קאי על משה. והענין הוא, דאיתא בזהר<sup>42</sup>, בכולהו אתר דשמא אדכר תרי זימני

(32) ר"פ בראשית.

(33) סה"מ הי"ת ע' 68. ובכ"מ.

(34) בנוסח ברכת המזון.

(35) תו"א פרשתנו עה, ד. תו"ח שם תיא, א. שם תכה, ב ואילך [בהוצאה החדשה — ח"ב רעח, א ואילך. רפד, א ואילך]. סה"מ להצ"צ מצות דין עבר עברי פ"ג (דרמ"צ פב, א ואילך). אוה"ת פרשתנו ע' א'קכא.

(36) בנוסח קידוש לבנה.

(37) נוסח ברכת אלקי נשמה כו' (מברכות ס, ב. רמב"ם הלי' תפלה פ"ז ה"ג. ועוד).

(38) ראה המשך תרס"ו ע' תעב. שם ע' תפה ואילך. ובכ"מ.

(39) ראה זח"ג עג, א. לקו"ת ויקרא ה, ג. אוה"ת וסה"מ עת"ר שבעה ערה הבאה. ובכ"מ.

(40) ראה אוה"ת פרשתנו ע' א'קכא. סד"ה ואלה המשפטים עת"ר (סה"מ עת"ר ע' קנא).

(41) ויש לומר, שהשיכות דפירוש רז"ל ש"תשים לפניהם" קאי על רב ששונה לתלמידיו (כנ"ל ס"ג) עם

הפירוש הפשוט שזה קאי על משה, הוא כי "כל ראשי ישיבות שבכל דור הן בחי' משה" (תו"א יתרו סט, ג).

(42) ח"ג (באד"ר) קלח, רע"א.

פסיק טעמא בגווייהו, כגון אברהם אברהם כו', חוץ ממשה משה דלא פסיק טעמא בגווייהו. ומבואר בחסידות<sup>43</sup>, דאברהם, ע"י שירדה נשמתו למטה, נעשה בה שינוי לגבי שרשה שבאצילות<sup>44</sup>, משא"כ במשה, גם בהיותו למטה האיר בגילוי מקורו כמו שהוא באצילות, ועד שאין מחיצה והפסק ביניהם, לא פסיק טעמא. והטעם על זה שגם בהיותו למטה הי' כמו שהוא באצילות, הוא, כי השרש דנשמת משה הוא מבחינת העיגולים שלמעלה מהשתלשלות, ולגבי למעלה מהשתלשלות, אצילות ועשי' הם בשוה<sup>45</sup>. וזהו שלמשה נאמר אשר תשים לפניהם כי תקנה, כי החיבור דב' הדרגות שבתורה [כמו שנתלכשה בשכל האדם (תשים לפניהם) וכמו שהיא תורתך שבאצילות (קנין)] הוא ע"י הגילוי דלמעלה מהשתלשלות שנמשך ע"י משה. וכמו שנתבאר לעיל (סעיף ג) שהחיבור דתורתו (של האדם) עם תורת הוי', הוא ע"י גילוי אוא"ס.

ו) **והנה** פירוש הנ"ל בכי תקנה, שקאי על אשר תשים לפניהם, יש לקשר עם הפירוש הפשוט דכי תקנה קאי אלאח"ז, כי תקנה עבד, כי כשלימוד התורה שלו היא באופן דכי תקנה, שנרגש אצלו שהתורה שלומד היא תורת הוי', הלימוד שלו הוא בתכלית הביטול, בדוגמת ביטול העבד להאדון. דהגם שענין הלימוד הוא (לא שהאדם יבטל את שכלו להתורה, אלא אדרבה) שיבין את התורה בהשכל שלו, שענין זה קשור (לכאורה) עם המציאות שלו, ועאכור"כ כשהלימוד שלו הוא באופן שהתורה היא תורתו (של האדם), מ"מ, ע"י שנרגש אצלו שהתורה (גם) לאחרי שירדה למטה ונתלכשה בשכל אנושי) היא תורת הוי', חכמתו של הקב"ה שלמעלה משכל הנבראים, וזהו שהאדם מבין את התורה בהשכל שלו הוא מפני שהקב"ה אינו מוגבל בשום הגבלות (גם לא בהגדר דבל"ג) ולכן ביכלתו ית' לחבר ההפכים דבל"ג וגבול<sup>46</sup>, ששכל האדם (המוגבל) ישיג חכמתו של הקב"ה (הבלתי מוגבל), זה שהוא מבין את התורה בהשכל שלו אינו סותר לענין הביטול, כי זה שהוא מבין את התורה בהשכל שלו [וגם זה שהתורה דילי' היא] אינו מצד המציאות שלו אלא מצד זה שהקב"ה הוא כל יכול.

ז) **ועפ"ז** יובן לשון חז"ל<sup>47</sup> עולה של תורה, דלכאורה, כיון שמצות תלמוד תורה היא (לא שהאדם יבטל את שכלו להתורה, אלא אדרבה) שיבין את התורה בהשכל שלו דוקא [וגם הפס"ד דהאדם העוסק בתורה צריך להיות כפי הבנתו דהאדם, דתורה לא בשמים היא וקוב"ה קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני<sup>48</sup>], מהו"ע עולה של תורה, דעול הו"ע הביטול. והביאור בזה הוא (כנ"ל), דע"י הידיעה וההרגש

(43) תו"א פרשתנו שם (עה, ג. עו, ג). המשך תרס"ו ע' רטז. ובכ"מ.

(44) ויתירה מזה, דנשמת אברהם כמו שירדה למטה היא "עפר ואפר" לגבי שרשה באצילות (אגה"ק סט"ו (קכא, ב)).

(45) תו"א שם.

(46) ויש לומר, דענין זה מרומז בזה שמקום הארון אינו מן המדה (יומא כא, א). דארון הו"ע התורה, וזה שהתורה מושגת בשכל האדם הוא ע"ד החיבור דלמעלה ממקום ומקום שבארון, מצד זה שהוא ית' הוא כל יכול ונמנע הנמנעות.

(47) ראה במדב"ר פי"ח, כא. תדא"ר רפ"ב. מדרש שמואל פכ"ט. וראה לקו"ת פ' ראה ד"ה וכל בניך ס"ב (כט, ג ואילך).

(48) ב"מ נט, ב.

שהתורה היא תורת הוי' [וזה שהיא ניתנה לרשותו של האדם, נצחוני בני נצחוני, הוא מפני שהוא ית' הוא כל יכול, ולכן ביכלתו ית' לתת את תורתו (תורת הוי') לרשותו של האדם], גם זה שהוא מבין את התורה בהשכל שלו הוא באופן דעולה של תורה, שהתורה היא האדון שלו והוא בטל להתורה כעבד שמוטל עליו עול האדון. וזה שהתורה ניתנה לרשותו (נצחוני בני נצחוני), הוא מפני שכן הוא רצון ה"אדון", נותן התורה.

**ויש** לקשר זה עם זה שארז"ל עה"פ ואלה המשפטים, ואלה מוסיף על הראשונים, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני, שהכח על החיבור דשני ההפכים שבמשפטים [שהם מובנים בשכל, והלימוד (שלהם)<sup>49</sup>] צריך להיות באופן דאשר תשים לפניהם, טעם המיישב תלמודם, שעיי"ז נעשית התורה תורתו של האדם הלומד. וביחד עם זה צריך להיות הלימוד שלהם באופן דכי תקנה, שירגיש שהיא תורת הוי' (תורתך שבאצילות, קנין), ויתירה מזה, שהלימוד שלהם צ"ל באופן דעבד, עולה של תורה, ניתן מסיני<sup>50</sup>, שגם בו הוא חיבור דשני ההפכים, מציאות וביטול. וכמבואר בלקו"ת<sup>51</sup>, דזה שהתורה ניתנה על הר סיני דמכין מכל טוריא<sup>52</sup>, הוא מפני שבהר סיני ישנם שני ההפכים. הר — הגבהה, ומכין — ביטול.

(ח) **והנה** אמרו רז"ל<sup>53</sup> גדול תלמוד שמביא לידי מעשה. ויש לומר, שע"י החיבור דשני ההפכים (מציאות וביטול) שבלימוד התורה, נמשך עד"ז גם במעשה המצוות. אלא שבלימוד התורה החידוש הוא הביטול. דהגם שלימוד התורה הוא בהבנה והשגה (מציאות) מ"מ צריך להיות הלימוד בביטול. ובקיום המצוות החידוש הוא המציאות. דהגם שקיום המצוות צ"ל מצד ציווי הקב"ה [כמובן גם מזה שמצוות הוא לשון ציווי], בדרך עבודת עבד<sup>54</sup>, מ"מ הביטול שלו צריך להיות באופן שהביטול אינו שולל את מציאותו אלא אדרבה זה גופא הוא מציאותו. היינו, דזה שהוא עבדו של הקב"ה הוא [לא רק מצד ההכרח, אלא] שהוא רוצה להיות עבדו של הקב"ה ויש לו חיות ותענוג בזה.

**ויש** לומר, דמהטעמים על זה שהתחלת הציוויים דפרשת משפטים הוא בפסוק ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם שמדבר בלימוד התורה כדרשת חז"ל, הובאה לעיל סעיף ג [דלא כרוב הציוויים שבתורה שבתחילתם הוא דבר אל בני ישראל, צו

(49) הדין ד"צריך אתה לשום לפניהם טעם המיישב תלמודם" הוא בכל דיני התורה. אלא שבחוקים "טעם המיישב תלמודם" הוא המקור הדיני ואיך למדין אותם מהפסוקים (וכיו"ב). ובמשפטים הוא גם טעם ההלכות עצמם.

(50) ומה שאמרו "הראשונים מסיני" — כי גם לימוד "הראשונים" ואפילו הדינים דחוקים הוא בהבנה והשגה, וגם הפס"ד דהלכות אלו ניתן לרשותו של האדם (נצחוני בני נצחוני), ויתירה מזה שגם החוקים "ראוי להתבונן בהם, וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם" (רמב"ם סוף הל' תמורה). אלא שעיקר הענין דהבנה והשגה הוא במשפטים.

(51) במדבר טו, ג.

(52) ראה תיב"ע עה"פ שופטים ה, ה. תיב"ע ומדרש תהלים עה"פ סח, יז.

(53) קידושין מ, ב.

(54) תניא רפמ"א. וראה לקו"ת שלח מ, א. ובארוכה — עטרת ראש דרוש לעשי"ת נז, א. שם נט, ב.

את בני ישראל, ולא נזכר בהם ענין הלימוד], כי זה שהתחלת הציוויים דפרשת משפטים הוא בדיני עבד מרמז שקיום כל המצוות צ"ל בדרך עבודת עבד (כנ"ל סעיף ב), וכיון שגם הביטול דקבלת עול (עבודת עבד) צ"ל בחיות ובתענוג (כנ"ל), לכן, התחלת הפרשה היא בהענין דלימוד התורה, דמהתענוג והחיות שבלימוד התורה נמשך מעין התענוג וחיות דתורה גם בהעבודה דקבלת עול<sup>55</sup>.

ט) **ועפ"ז** יובן מה שהתחלת הפרשה היא בדין עבד עברי, אף שעיקר ענין העבודות הוא בעבד כנעני (כנ"ל סעיף ב), כי השלימות דענין העבודות (קבלת עול) הוא שהביטול דעבודת יהי' בתענוג ובחיות, וענין זה הוא בעבד עברי דוקא. ויובן זה ע"פ מ"ש אדמו"ר הזקן בד"ה וכי ימכור איש את בתו לאמה<sup>56</sup> [והצ"צ כותב<sup>57</sup> על מאמר זה שהוא דרוש נכבד מאד מדבר מענין צדיק רשע וכינוני], דג' מיני העבדים שבפרשת משפטים, עבד כנעני עבד עברי ואמה העברי', הם ג' מדריגות בעבודת הוי'. עבד כנעני הוא שהרצון והתענוג שלו הם בפריקת עול, כמארז"ל<sup>58</sup> עבדא בהפקירא ניחא לי', שהנח"ר שלו (ניחא) הוא בהפקירות, פריקת עול, ועבודתו את השם הוא רק מצד ההכרח, מחמת אימת הכאת השבט, דענין הכאת השבט ברוחניות הוא שמאיר בו נפשו האלקית (אלא שהגילוי דנפש האלקית הוא רק בנוגע לעשי' בפועל). [ומבאר שם<sup>59</sup>, שבעבד (כנעני) נכלל גם רשע וטוב לו. דכמו שבעבד כפשוטו, אפשר שהעבד יחטא לרבו ואעפ"כ כשרבו מכהו בשבט הוא חוזר לעבודתו, עד"ז הוא בעבודת ה', דגם מי שמצד התענוג שלו בפריקת עול הוא עובר על מצוות השם, מ"מ, כיון שאח"כ, כשמאיר בו גילוי נפשו האלקית (הכאת השבט) הוא מתחרט על חטאיו, לא יצא מכלל עבד. ולאידך, גם הבינוני (דרגא תחתונה שבכינוני) נכלל בעבד כנעני. דהגם שלא עבר עבירה מימיו<sup>60</sup>, מ"מ, כיון שהרצון והתענוג שלו הוא בתאוות עוה"ז ועבודתו את השם הוא רק מצד ההכרח (אלא שהגילוי דנפש האלקית מכריח אותו להיות סור מרע ועשה טוב במשך כל היום כולו), לא יצא מכלל עבד כנעני]. ועבד עברי הוא שהרצון והתענוג שלו הוא (בעיקר) בעבודת השם, והענינים דפריקת עול (כולל התענוג בעניני עוה"ז) הם אצלו יסורים גדולים וצער<sup>61</sup>. והגם שכשבאים לו עניני עוה"ז הוא מתענג מהם, רצונו הוא שלא להמשך אחריהם. והוא מתמרמר על זה שהתענג בעניני עוה"ז. [והוא עיקר מדריגת הבינוני]. ואמה העברי' היא מדריגת צדיק, שהמדות שלו נהפכו לקדושה (אתהפכא שלמעלה מאתכפיא), כמבואר שם בארוכה.

55) ראה תניא פמ"א (נו, א) "והתורה אמרה ועבדתם את ה' אלקיכם וגו'". ולעיל ח"ב ע' תטו, דע"י שהעבודה דקבלת עול (עבודת עבד) הוא לפי שהתורה אמרה ועבדתם גו', נמשך מעין התענוג דתורה גם בהעבודה דקבלת עול.

56) נדפס (עם הגהות הצ"צ) באוה"ת פרשתנו ע' א'קכו ואילך. וראה גם ד"ה זה תו"ח שמות עא, ב ואילך [בהוצאה החדשה — משפטים ח"ב רצג, א ואילך]. דרך חיים שער התפלה פס"ו ואילך. סהמ"צ להצ"צ מצות יעוד ופדיון אמה העברי' (פג, ב אילך).

57) אוה"ת שם ע' א'קכו.

58) גיטין יג, א.

59) אוה"ת שם ע' א'קכח. סהמ"צ שם פד, ב.

60) תניא רפ"ב.

61) כ"ה הלשון באוה"ת שם ע' א'קלא.

**וזהו** שבפרשת משפטים מדובר בקנין עבד עברי ואמה העברי' [כי תקנה עבד עברי גו' וכי ימכור איש את בתו לאמה<sup>62</sup> גו'], והענין דעבד כנעני (בהפרשיות שמדברים בקניני עבד<sup>63</sup>), לא תצא כצאת העבדים<sup>62</sup>, הוא רק כמו בדרך אגב (ובאופן שלילי), כי זה שהתחלת פרשת משפטים היא כדיני עבד הוא מפני שבפרשה זו [שהיא בהמשך למתן תורה, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני] מדבר בכללות הענין דעבודת ה', שצריכה להיות בדרך עבודת עבד, וכיון שהעבדות צריכה להיות בתענוג וחיות, לכן מדבר כדיני עבד עברי ואמה העברי'. בתחלה מדבר בעבד עברי, מדריגת הבינוני, כי מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך<sup>64</sup>. ואח"כ מדבר באמה העברי', מדריגת צדיק, שגם עבודה זו שייכת לכל אחד, כמבואר בתניא<sup>65</sup>, דגם כשיודע בנפשו שלא יגיע למדריגה זו באמת לאמיתו מ"מ הוא יעשה את שלו לקיים את השבועה שמשביעין אותו תהי צדיק. ויש לומר דזה שמדבר [כמו בדרך אגב עכ"פ] גם בעבד כנעני, הוא מצד המעלה דאתכפיא. וכמ"ש אדמו"ר הזקן בדרוש הנ"ל<sup>66</sup>, שגם בצדיק גמור צריכה להיות העבודה דעבד כנעני, מצד המעלה שבאתכפיא. דזהו שארז"ל<sup>67</sup> אל יאמר אדם אי אפשי כו' אלא אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי, דזה שצריך לומר אפשי כו' הוא בכדי שתהי' אצלו העבודה דאתכפיא.

**יו"ד) ולהעיר**, דבאתכפיא זו הוא רק המעלה דאתכפיא. דהגם שבזה שאומר אפשי הוא רחוק מאד מאלקות<sup>68</sup>, הרי זה שאומר אפשי הוא מצד ציווי התורה, וכוונתו בזה שאומר אפשי ומעורר רצון לזה<sup>69</sup> הוא בכדי שתהי' אצלו העבודה דאתכפיא (שיעשה נגד רצונו). ועפ"ז מובן, דזה שעבודת הצדיקים היא לא מצד ההכרח אלא שזהו התענוג שלהם, הוא גם בנוגע להעבודה דאתכפיא שלהם. דהגם שהיא אתכפיא באמת, כי זה שאומרים אפשי הוא שמעוררים הרצון שלהם לזה, אלא שכופין את עצמם ועושים נגד רצונם, זה גופא הוא התענוג שלהם, כיון שהכוונה בהרצון שלהם היא בכדי שיעשו נגד רצונם.

**והנה** ידוע<sup>70</sup> שההמשכה שעל ידי העבודה דאתכפיא היא המשכה נעלית יותר מההמשכה שעל ידי העבודה דאתהפכא. כמאמר<sup>71</sup> כד אתכפיא סט"א אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, שע"י העבודה דאתכפיא הוא המשכת האור שבבחינת

62) פרשתנו כא, ז.

63) התחלת פרשיות אלה היא כי תקנה גו', וכי ימכור גו'. משא"כ עבד כנעני שלאח"ז [כא, כ ואילך]. כא, כו ואילך].

64) תניא ריש פי"ד.

65) ספי"ד.

66) אוה"ת שם ע' א'קלח. סהמ"צ שם פד, ב.

67) תו"כ קדושים כ, כו. פרש"י שם.

68) כ"ה הלשון בסהמ"צ שם. ומבאר שם, שלכן יש בזה המעלה דאתכפיא סט"א.

69) כ"ה להדיא באוה"ת שם. וכמובן גם בפשטות, דכיון שהתורה ציותה לומר אפשי, צריכה להיות אמירה אמיתית.

70) תו"א ויקהל פט, גיד. הוספה לתו"א שם קיד, גיד. ובכ"מ.

71) ראה תניא פכ"ז ולקו"ת ר"פ פקודי (מוז"ב קכת, ב. וראה גם שם סז, ב. קפד, א). תו"א שם. לקו"ת חוקת סה, ג.



רוממות, אסתלק. ויש לומר, דהמשכה שע"י אתכפיא דצדיקים (שהאתכפיא גופא היא התענוג שלהם), היא המשכה נעלית עוד יותר. והענין הוא, דמהטעמים על זה שהמשכה זו היא ע"י אתכפיא דוקא, הוא<sup>72</sup>, דע"י שהאדם כופה את עצמו לעשות כנגד רצונו וטבעו, המשכת הגילויים דלמעלה היא לא כפי הטבע שלהם. שגם האור שבבחינת רוממות, שמצד "טבעו" הוא למעלה מגילוי, נמשך בגילוי. ויש לומר דכאשר האתכפיא דהאדם היא בדרך הכרח, היפך התענוג שלו, זה שנמשך בגילוי האור שלמעלה מגילוי (היפך הטבע שלו), הוא כמו בדרך הכרח כביכול<sup>73</sup>, היינו שהמשכה היא מבחינת חיצוניות הרצון, וע"י שהאתכפיא דהאדם הוא באופן שזהו התענוג שלו, ההמשכה היא מבחינת פנימיות הרצון והתענוג.

(א) **וזהו** ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם וארז"ל ואלה מוסיף על הראשונים, דירידת והמשכת התורה במשפטים שהם מובנים גם בשכל האדם, ובפרט שע"י ניתן הכח לאדם שיוכל ללמוד תורה באופן דאשר תשים לפניהם (בהבנה והסברה ועד שהתורה נקראת על שמו), היא הוספה על הראשונים, כי ע"י ירידה זו מתגלה שורש התורה באוא"ס הבל"ג (כנ"ל סעיף ג). ולהוסיף, דע"י לימוד התורה דהאדם באופן שהתורה נקראת על שמו, מיתוסף בהתורה עוד יותר. כי בירידת והמשכת התורה במשפטים, מה שנמשך בגילוי למטה הוא חכמתו של הקב"ה (חכמה דאצילות), אלא שהחיבור דחכמתו של הקב"ה שלמעלה משכל הנבראים עם שכל האדם הוא ע"י ההמשכה מאוא"ס הבל"ג שלמעלה מחכמה נהיננו שהגילוי דאוא"ס הבל"ג הוא רק נתינת כח לבחי' החכמה דאצילות שתתחבר עם שכל האדם, ולא שמתגלה אוא"ס הבל"ג עצמו, וע"י עסק התורה דהאדם באופן שהתורה היא תורתו, נמשך בתורה הגילוי דאוא"ס הבל"ג עצמו. וכמבואר בהדרושים<sup>74</sup> דזה שהתורה נקראת תורתו (דהאדם), הוא לפי שע"י עסק התורה לשמה (לשם התורה) הוא ממשך בה הגילוי דאוא"ס הבל"ג, ולכן נקראת התורה על שמו, לפי שהוא המשיך בה גילוי זה. ויש לומר, דזהו שואלה הוא וא"ו אלה, וא"ו המוסיף הוא ההוספה שנעשית בתורה, אלה הוא לשון גילוי, ופירוש ואלה (וא"ו אלה) הוא, שההוספה בתורה (שנמשך בה אוא"ס הבל"ג) היא בגילוי. היינו, דזה שנמשך בה אוא"ס הבל"ג הוא לא רק באופן דנתינת כח אלא שהאור עצמו מאיר בגילוי.

(ב) **וממשיך** בכתוב אשר תשים לפניהם, ויש לומר, שאשר הוא (גם) מלשון אושר ותענוג. היינו, שהענין דואלה (וא"ו אלה), ההוספה שנמשכת בתורה בבחינת גילוי מעצמות אוא"ס, היא מבחינת התענוג. דזה שלימוד התורה שלו הוא באופן דעול תורה, ביטול דעבד (כנ"ל סעיף ו"ז), הוא דוגמת הענין דאתכפיא, וזה שהביטול שלו הוא באופן (שהביטול אינו שולל את מציאותו אלא אדרבה) שמצד

72) ראה בארוכה לעיל ח"ב ע' שסב. וראה עד"ז תו"א שם פט, סעיף ג "ובאתעדלית" זו בבחי' ביטול שמסלק את עצמו כו' אתעדל"ע כו' להיות נמשך בבחי' סוכ"ע כו' שהוא ג"כ בחי' הסתלקות עצמותו ומהותו ית' כו'".

73) להעיר מלשון התו"א שבהערה הקודמת "הסתלקות עצמותו ומהותו ית' כו'".

74) תו"ח ולקו"ת שבהערה 29.

הביטול גופא הוא מרגיש שהתורה היא תורתו (כנ"ל סעיף ז) הוא ע"ד האתכפיא דצדיקים שהאתכפיא עצמה היא התענוג שלהם, ולכן, ההמשכה שע"ז היא מבחינת אשר, תענוג.

**וע"י** לימוד התורה באופן דאשר תשים לפניהם, כי תקנה עבד, שהלימוד הוא בהבנה והסברה וביחד עם זה בביטול דעבד [שבכדי שלימוד הנגלה יהי באופן זה הוא ע"י לימוד פנימיות התורה, תשים לשון סימה, אוצר], ע"ז יזכו לגילוי תורתו של משיח, תורה חדשה מאתי תצא<sup>75</sup>, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.



---

75) ישע"י נא, ד. ויק"ר פי"ג, ג.

## משיחות ש"פ משפטים, ז"ך שבט, מכה"ח אדר א' \* ה'תשנ"ב

הרביעי, "קמי שבתא"<sup>4</sup>, התחלת ערב שבת זה<sup>5</sup>, שבו הודיע והכריז על פעולותיו בצמצום וביטול כלי נשק, וניצול הכספים (שלא ינתנו לרכישת כלי נשק) כדי להוסיף בעניני הכלכלה של בני המדינה - הכרזה שאושרה ע"י "בית הנבחרים", שבו נקבעים חוקי המדינה שיש להם תוקף ע"פ תורה ("דינא דמלכותא דינא")<sup>6</sup>.

ויש להתבונן בהלימוד וההוראה ממאורע זה, וגם בפרטי הענינים דהמאורע - מקומו וזמנו, כולל שייכותו לתוכנו של הזמן בתורה<sup>7</sup>, בפרשת השבוע<sup>8</sup>, כדלקמן.

ב. הלימוד וההוראה ממאורע זה הוא בענין כללי ועיקרי בעבודתם של בני"י ("מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות")<sup>9</sup> - "להביא לימות המשיח"<sup>10</sup>:

מהיעודים דהגאולה האמיתית והשלמה ע"י משיח צדקנו בשייכות להנהגת אומות העולם - "וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו

א. ידוע<sup>1</sup> שכל המאורעות שבעולם הם בהשגחה פרטית, ויש בהם לימוד והוראה בעבודת האדם לקונו, ועאכו"כ בנוגע למאורעות כלליים ועיקריים הקשורים עם מדינות גדולות וחשובות (שבהם נמצא רוב מנין ורוב בנין דבנ"י בזמן הגלות?) בעלי השפעה ומנהיגות כל העולם כולו, שגם הלימוד וההוראה ממאורעות אלו הוא בענין כללי ועיקרי בעבודת האדם לקונו.

ועד"ז בנוגע להמאורעות דימים אלה:

לכל לראש - המאורע שאירע בערב שבת זה<sup>3</sup>, שבו התאספו והתכנסו יחדיו ראשי מדינות גדולות וחשובות בעולם, ובראשם נשיאי שתי המעצמות הגדולות, והחליטו והכריזו על תקופה חדשה ביחסי מדינות העולם - ביטול מצב של מלחמות בין מדינות העולם, שיתבטא גם בצמצום וביטול כלי נשק, ועד לשלום ואחדות, שיתוף פעולה ועזרה הדדית בין מדינות העולם לטובת האנושות כולה.

וקדם למאורע זה (בהשגחה פרטית) נאוומו של נשיא מדינה זו לאומה כולה (באור ליום

(4) פסחים קו, סע"א.

(5) כמודגש גם בסיום וחותרם שירו של יום ב"לכו נרננה הקטן" ("היום יום" כ"ג כסלו. ובכ"מ).

(6) גיטין יו"ד, ב. וש"נ.

(7) כיון שהתחלת כל הענינים הוא בתורה, כמארו"ל (זח"ב קסא, ריש ע"ב) "קב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא בר נש אשתדל באורייתא ומקיים עלמא", ובפרט בחלק התורה השייך במיוחד לזמן זה, פרשת השבוע.

(8) כתורת רבינו הזקן שצריכים "לחיות עם הזמן", כלומר, לחיות עם תוכנו של הזמן בתורה, בפרשת השבוע ("היום יום" ב' חשון. ובכ"מ).

(9) תניא רפ"ז.

(10) ל' חז"ל - במשנה ספ"ק דברכות.

(\* כולל גם שיחות ליל יום ה' פ' משפטים, כ"ה שבט, יום א' פ' תרומה, כ"ח שבט.

(\*\* ולהעיר שר"ח אדר א' הוא בימי ג' ד' - גד (מזל).

(1) ראה כש"ט הוספות סקי"ט ואילך. וש"נ.

(2) וכתוצאה מזה נעשית גדולתן וחשיבותן של מדינות אלו - "כידוע שכל אומה ומלכות ישראל יבואו בהם בגלות הן מתעלים . . . ביותר מכל האומות והולכים ומתגדלים בהיות ישראל תחתם" (תו"ח לך לך צב, א. וראה מכילתא בשלח יד, ה).

(3) ששייך ליום השבת, כמארו"ל (ע"ז ג, סע"א) "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת". וראה לקמן הערה 23.

עוד מלחמה<sup>11</sup>.

ולהוסיף, שענין זה יהי ע"י פעולתו של מלך המשיח עצמו - כמ"ש בהתחלת הפסוק<sup>11</sup> "ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים" (השופט הוא מלך המשיח . . . שיהא אדון כל העמים, והוא יוכיח להם ויאמר למי שימצא בו העול ישר המעוות . . . ומפני זה לא תהי מלחמה בין עם לעם כי הוא ישרים ביניהם, ולא יצטרכו לכלי מלחמה, וכתתו אותם לעשות מהם כלי לעבודת האדמה<sup>12</sup>), שכן, "באחרית הימים נכון יהי הר בית ה' גו' ונהרו אליו כל הגוים והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים<sup>13</sup>", "והמורה הוא מלך המשיח, ועליו נאמר ושפט<sup>12</sup>".

וכיון שבימים אלו מחליטים ומכריזים ראשי מדינות בעולם ע"ד צמצום וביטול כלי נשק וההוספה בהענינים הדרושים לקיום כלכלת המדינה והעולם כולו - תוכן היעוד "וכתתו חרבותם לאתים", שבירת כלי המלחמה לעשות מהם כלים לעבודת האדמה, "ארץ<sup>14</sup> ממנה יצא לחם<sup>15</sup>" - ה"ז סימן ברור על התחלת קיומו של יעוד זה בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

ליתר ביאור:

כיון שנמצאים ב"זמן השיא" ("די העכסטע

צייט") של ביאת משיח צדקנו, "הנה זה (מלך המשיח) בא<sup>16</sup>, רואים כבר (מעין ו)התחלת פעולתו של מלך המשיח על העמים, "ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וגו'" - ע"ז שהקב"ה נותן בלב המלכים דאווה"ע ("לב מלכים ושרים ביד ה"<sup>17</sup>) להחליט ולהכריז יחדיו ע"ד המעמד ומצב ד"וכתתו חרבותם לאתים".

וזהו הטעם שהחלטה והכרזה זו היתה בזמן זה דוקא - בגלל שייכותו המיוחדת להגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו בפועל ממש.

ג. ויש להוסיף, ששייכותו של המאורע להתחלת פעולתו של משיח צדקנו מודגשת גם בפרטי המאורע - המקום והזמן שבהם היתה החלטת והכרזת ראשי המדינות על המעמד ומצב ד"וכתתו חרבותם לאתים":

המקום שבו אירע מאורע זה (מקום מיוחד שבו מיוצגים בקביעות באי"כ המדינות שבעולם כדי להתדבר ביניהם בדרכי נועם ודרכי שלום) - הוא במדינה זו ובעיר זו, המדינה והעיר שבה נמצא "בית רבינו שבבבל<sup>18</sup>", "בית חיינו", בית הכנסת ובית המדרש, בית תורה תפלה וגמ"ח, דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שבחר בו וקבעו להמקום המרכזי שממנו "תצא תורה", הפצת התורה והמעיינות חוצה בכל קצוי תבל עד ביאת משיח צדקנו (כשיפוצו מעיינותיך חוצה<sup>19</sup>), שאז יהי גם קיום היעוד "וכתתו חרבותם לאתים".

והענין בזה:

- (16) שה"ש ב, ח ובשהש"ר עה"פ.  
 (17) לשון הרגיל - ע"פ משלי כא, א. וראה לקו"ש ח"ג ע' 285 הערה 1 ובשוה"ג. וש"נ.  
 (18) מגילה כט, א. וראה בארוכה קונטרס בענין מקדש מעט זה כו' (סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 465 (לקמן ע' 399) ואילך).  
 (19) אגה"ק דהבעש"ט - כש"ט בתחלתו. ובכ"מ.

(11) ישעי' ב, ד. מיכה ד, ג.

(12) פי' הרד"ק עה"פ.

(13) ישעי' שם, ב.ג. מיכה שם, א.ב.

(14) איוב כה, ה.

(15) ולא רק "לחם" המוכרח לקיומו של האדם, אלא גם ענינים של תענוג, כפירות האילן - כמודגש בהמשך הכתוב "וחניתותיהם למזמרות", "הכלים שזומרים בהם הגפנים ושאר אילנות" (פי' הרד"ק).

ולהעיר גם מהשייכות ל"ראש השנה לאילן" דמיני' אזלינן - שבו מודגשת ההוספה ד"גפן תאנה ורמון גו' זית שמן ודבש" (עניני תענוג) לגבי "חטה ושעורה" (דברים המוכרחים).

ובפירסום, ועד לנפילתו של המשטר הקודם, והקמתו של משטר חדש שהכריז לצדק וליושר ולשלום, על יסוד האמונה בבורא העולם ומנהיגו.

ובהמשך לזה התקיימה בערב שבת זה הפגישה בין מנהיגי החדש של המדינה היא למנהיגי של מדינה זו<sup>23</sup>, בהשתתפותם של עוד כמה מנהיגי מדינות גדולות בעולם, שבה נתקבלה ההחלטה וההכרזה שתוכנה "וכתתו חרבותם לאתים".

ויש לומר, שבקיומה של פגישה החלטה והכרזה זו בהעיר של נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר (שבה נתקבצו מנהיגי המדינות, כולל גם מנהיגי מדינה זו, שהוצרך לבוא מעיר הבירה לעיר זו<sup>24</sup>), מרומז, שכל זה בא כתוצאה מהפעולות והפצת התורה והיהדות, צדק ויושר, בכל העולם, שנעשו ונעשים ע"י נשיא דורנו, משיח שבדור<sup>25</sup>, ועד שע"י שלימות העבודה ככהנ"ל בימינו אלה נעשה העולם כולו ראוי ומוכשר להתחלת הפעולה דמלך המשיח, "ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים"<sup>26</sup>.

(23) ופגישתם נמשכת (וביתר שאת וביתר עוז) גם ביום השבת זה.

(24) ואף שהטעם הפשוט לזה הוא לפי שהמקום המיוחד שבו מיוצגים בקביעות באי"ח המדינות שבעולם נקבע מלכתחילה במקום שאינו עיר הבירה של מדינה מסויימת, הרי, הטעם האמיתי לקביעת מקום זה בעיר זו דוקא, הוא, להיותה עיר הבירה של "מלכי רבנן" (ראה גיטין סב, סע"א. ועוד), כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו (וראה לקמן הערה 26).

(25) ראה סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 469-70 (לקמן ע' 403-4) שנשיא הדור הוא המשיח שבדור. ובהדגשה יתירה בכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו – כמרומז בב' שמותי: "יוסף" – ע"ש ש"יוסף אדניי שנית ידו גו' ואסף נדחי ישראל גו'" (ישעי' יא, יא"ב), ו"יצחק" – ע"ש ש"אז ימלא שחוק פינ"ו (תהלים קכו, ב. וראה ברכות לא, א).

(26) ולהעיר, שארגון חבר העמים למטרת אחדות ושלום בין העמים הוקם בחצי כדור התחתון לאחרי ובסמיכות לבואו של נשיא דורנו לחצי כדור התחתון (החל מההחלטה שנתקבלה באמצע המלחמה, בשנת תש"ב לערך, ובעיקר בסיומה של המלחמה, בשנת תש"ה לערך), ונקבע מקום

בבוא נשיא דורנו לחצי כדור התחתון, וקבע מקומו במדינה זו ובעיר זו, התחיל בתוקף ונעשה הבריר והזיכוכ דחצי כדור התחתון, שגם בו נמשך הגילוי דמתן-תורה (שהי' בחצי כדור העליון<sup>20</sup>), ויתירה מזה - אדרבה - שנעשה המקור שממנו נמשך ונתפשט עיקר הפעולה והפצת התורה והמעיינות חוצה בכל קצוי תבל ממש, ע"י השלוחים ששלח ברחבי העולם (גם לחצי כדור העליון), עד לפנה הכי נדחת שבעולם, כדי להפיץ תורה ויהדות בין כל בני" (כולל ובמיוחד אלו שדרים בין אומות העולם ומדברים בלשונם ומתנהגים בחיצוניות כמותם), ועוד וג"ז עיקר, הפצת כל עניני טוב וצדק ויושר גם בין אוה"ע ע"י קיום מצוות בני נח<sup>21</sup>, כמודגש ביותר בשנים האחרונות, ככל שהולכים ומתקרבים יותר להזמן דביאת משיח צדקנו, ש"אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד"<sup>22</sup>.

ובתקופה האחרונה (החל משנת נסים, והמשכה בשנת "נפלאות אראנו" ו"נפלאות בכל") הגיעה פעולה זו לשיא - בפריצת גבולותי' של המדינה היא שבשעתה חרתה על דגלה והכריזה מלחמה בהפצת התורה והיהדות ועד למלחמה באמונה בבורא עולם ומנהיגו (כולל גם המאסר דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ולאח"ז וכתוצאה מזה יציאתו מגבולות המדינה ההיא), ואעפ"כ, נמשכה גם שם הפעילות דשלוחי נשיא דורנו בהפצת התורה והיהדות בחשאי ובמס"נ ממש, עד לתקופה האחרונה שנתבטלה גזירת המלכות ונתאפשר המשך הפעילות והפצת התורה והיהדות ביתר שאת וביתר עוז, בגלוי

(20) ראה אג"ק אדמו"ר מהור"י צ"ח ע' תצב ואילך. וש"נ.

(21) כפס"ד הרמב"ם (הל' מלכים פ"ח ה"י) ש"צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח".

(22) צפני' ג, ט. וראה רמב"ם שם ספ"א.

הוי".

ומודגש יותר בחיבור שניהם יחדיו - שיום כ"ו בחודש חל ביום הששי בשבוע, שהוא בדוגמת יום ששי דמעשה בראשית, יום ברוא אדה"ר, עיקר ותכלית הבריאה כולה, ועל ידי (ולאחרי<sup>34</sup>) חידוש התהוותו (בכל יום ששי) נעשה חידוש התהוות הבריאה כולה<sup>35</sup>, ובפרט כשיום הששי בשבוע חל ביום כ"ו בחודש, הגימטריא דשם הוי', מלשון מהוה, מודגש עוד יותר חידוש התהוות הבריאה כולה.

ג ועוד וג"ז עיקר - מצד הקשר והשייכות דזמן זה לנשיא דורנו - להיותו ערב שבת האחרון בחודש שבט, חודש האחד עשר, שהעשירי שבו הוא יום ההילולא (גמר ושלמות העבודה) של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ובאחד עשר שבו נעשה המשך וחידוש הנשיאות שלו ביתר שאת וביתר עוז עד לסיום וגמר כל העבודה של דורנו זה (דור האחרון של הגלות שהוא הוא דור הראשון של הגאולה) במשך מ"ב שנים די"ל שהם כנגד מ"ב המסעות שבמדבר העמים, שאז כבר מוכנים ועומדים להכניסה לארץ בגאולה האמיתית והשלמה (כמדובר בארוכה בהתוועדות שלפנ<sup>36</sup>) - שגם בהזמן (נוסף על המקום) שבו היתה ההכרזה ע"ד "וכתתו חרבותם לאתים" מודגשת השייכות לפעולתו של נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר, המשיח שבדור, שעל ידו נעשה קיום היעוד "וכתתו חרבותם לאתים וגו'".

34) אף שבששת ימי בראשית נבראו תחילה כל שאר הנבראים ולאח"ז נברא האדם - כי, בפעם הראשונה יש טעם מיוחד שברייאת האדם תהי' לאחרי כל הנבראים (עם היותו עיקר תכלית הבריאה) - "כדי שיכנס לסעודה מיד", "שימצא הכל מוכן ויאכל מאשר יחפוץ" (סנהדרין לח, א ובפרש"י), אבל חידוש הבריאה יכול (ובמילא צריך) להיות כסדר מעלתם, שהאדם קודם לכל שאר הנבראים. 35) ולכן נקבע ראש השנה - "תחלת מעשיך" דכל הבריאה כולה - בא' בתשרי, יום ברוא אדה"ר (ולא בכ"ה באלול שבו נברא העולם).

36) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 312 (לעיל ע' 253) ואילך.

וגם הזמן שבו אירע מאורע זה (בתקופה האחרונה עצמה) הוא זמן מסוגל בשייכות להגאולה - מצד כמה ענינים:

א מצד ימי השבוע - ערב שבת<sup>27</sup>, ערב והכנה ל"יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים"<sup>28</sup>, שבו "משבית מזיקין (כולל גם כלי נשק) מן העולם"<sup>29</sup>, ויתירה מזה, כיון ש"מוסיפין מחול על הקודש, משל לזאב שהוא טורף מלפניו ומלאחוריו"<sup>30</sup> (שטורף זמן של חול לזמן קדושת השבת), נעשה כבר בערב שבת המעמד ומצב ד"יום שכולו שבת", "משבית מזיקין מן העולם".

ב מצד ימי החודש - יום כ"ו בחודש, בגימטריא דשם הוי', מלשון מהוה<sup>31</sup>, שרומז על המעמד ומצב דלעתיד לבוא שההתהוות ע"י שם הוי' תהי' ניכרת בכל הבריאה כולה, כמ"ש<sup>32</sup> "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר", ואין נתינת מקום לענינים בלתי-רצויים (מזיקים וכלי נשק), כמ"ש<sup>33</sup> "לא ירעו ולא ישחיתו גו' כי מלאה הארץ דעה את

מושבה בעירו של נשיא דורנו, ועד לבניית הבנין המיוחד (בשנת תשי"א לערך) - שבוה מודגש שהאחדות והשלום בין העמים היא כתוצאה מפעולתו של נשיא דורנו בבירור העולם (ע"י הפצת התורה והיהדות וצדק ויושר בכל העולם), וככל שניתוסף בבירור העולם ע"י נשיא הדור ניתוסף גם בקיומו וביסוסו של הארגון שמטרתו לפעול אחדות ושלום בעולם, ועד לגמר ושלמות בירור העולם בקיום היעוד "וכתתו חרבותם לאתים" שהוא היסוד של ארגון זה\*.

27) נוסף לכך שכללות הזמן דאלף הששי הוא בדוגמת ערב שבת (ראה רמב"ן ובחיי בראשית ב, ג).

28) תמיד בסופה.

29) תו"כ בחוקתי כו, ו. וראה לקו"ש ח"ז ע' 188 ואילך.

30) מכילתא יתרו כ, ח. וראה לקו"ש חט"ז ע' 231

ואילך.

31) זח"ג רנז, סע"ב. פרדס ש"א פ"ט. תניא שעהיוה"א רפ"ד. ובכ"מ.

32) ישע"י מ, ה.

33) שם יא, ט.

(\* ועד שפוסק זה מתנוסס על גבי כותל הבנין (וראה לקמן הערה 55).

"הראשונים"). וההסברה בזה - שהחיוב השכלי הוא כתוצאה מזה שבציוויים אלה נתלבש רצונו של הקב"ה (שמצד עצמו הוא למעלה מהחכמה) גם בחכמתו ית' (בתורה), וכיון שהתורה היא "דיפתראות ופינקסאות" שבהם נברא העולם<sup>41</sup>, נעשו דברים אלה מחוייבים בגדרי העולם, ובמילא גם בשכל האדם (ועד לשכל דאיה"ע), שדעתו נוטה לדברים שמחוייבים מצד חכמתו של הקב"ה ("סיני")<sup>42</sup>.

ועפ"ז יש לומר גם הפירוש ד"ואלה . . מוסיף על הראשונים" - שההוספה על הראשונים ("מסיני") היא בכך שה"משפטים" שניתנו "מסיני" נמשכים גם בשכל האדם, שזוהו תוכן החידוש דמתן-תורה ("מסיני") שבטלה הגזירה וההפסק שבין עליונים לתחתונים<sup>43</sup>, שחכמתו של הקב"ה (עליונים) תומשך ותחדור גם בשכל האדם (תחתונים), שגם דעתו (תחתונים) מצד עצמו) נוטה לכך (אלא, שביחד עם זה צ"ל נרגש שדעתו נוטה לדברים המתחייבים מצד חכמתו של הקב"ה, "אף אלו מסיני").

וענין זה צריך להיות גם אצל אומות העולם בנוגע לקיום מצוות בני נח - שאף ש"הדעת נוטה להן"<sup>44</sup>, צריך "שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה . . אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת . . אינו מחסידי אומות

ד. ויש לקשר זה עם פרשת השבוע, פרשת משפטים - "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", ומפרש רש"י, "ואלה . . מוסיף על הראשונים, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני", "לפניהם, ולא לפני גוים, ואפילו ידעת בדין אחד שהם דנין אותו כדיני ישראל אל תביאהו בערכאות שלהם וכו'":

תוכנה של פרשת משפטים הוא - כשמה - דינים שבין אדם לחבירו שחובם מובן בשכל האדם, "דברים האמורים בתורה במשפט שאילו לא נאמרו היו כדאי לאומרן"<sup>37</sup>, ועד כדי כך, ש"אלמלא לא ניתנה תורה היינו למדין צניעות מחתול וגזל מנמלה"<sup>38</sup>. ויתירה מזה, שחובם מובן (לא רק בשכלם של בני"י, "עם חכם ונבון"<sup>39</sup>, אלא) גם בשכלם של אומות העולם, ועד שיתכן שבכמה דינים דנין אומות העולם כדיני ישראל.

וי"ל שלכן נאמר בהתחלת ופתיחת הפרשה "ואלה המשפטים", "אף אלו מסיני" - שגם המשפטים שחובם מובן בשכל האדם צריכים לקיימם (לא מפני שהשכל מחייבם, כי אם) מפני ציווי הקב"ה (אלא שרצונו של הקב"ה שציוויים אלה יהיו מובנים גם בשכל האדם), ומשום זה "תשים (גם ה"משפטים") לפניהם" דוקא, "ולא לפני גוים . . (אף) שהם דנין . . כדיני ישראל", כיון שדיניהם הם מצד חיוב השכל, וצ"ל מצד ציווי הקב"ה<sup>40</sup>.

ה. ובעומק יותר:

"ואלה המשפטים", "אף אלו מסיני" - י"ל פירוש, שגם הסיבה להחיוב השכלי ד"משפטים" הוא "מסיני", ולולי נתינתם "מסיני" לא הי' שכל האדם מחייבם (כמו

(37) פרש"י אחרי ית, ד.

(38) עירובין ק, סע"ב.

(39) ואתחנן ד, ו.

(40) ואדרבה: "המביא דיני ישראל לפני גוים מחלל את השם ומייקר את שם האילים . . זהו עדות לעלוי יראתם" (פרש"י שם).

(41) ב"ר בתחלתו.

(42) ועפ"ז יומתק מ"ש הרמב"ם (בשמונה פרקים שלו (פ"ו)) ש"הענינים המפורסמים אצל כל בני האדם שהם רעות . . שאילו לא נכתבו ראויין הם ליכתב . . נפש החשובה לא תתאוה לאחד מאלו הרעות כלל" (ובהם אין לומר "אפשי ומה אעשה שאבי שבשמים גזר עלי", אלא "אי אפשי") - דלכאורה, מהי השייכות ד"אי אפשי" שמצד דעת בני האדם להנהגתם של ישראל ע"פ תורה - אלא, שהשלילה שמצד דעת בני האדם אינה אלא מפני שכך מחייבת חכמתו של הקב"ה, תורה, שלכן נעשו דברים אלו מושללים בשכל האדם. ועצ"ע.

(43) תנחומא וארא טו. שמור פ"ב, ג. ועוד.

(44) רמב"ם הל' מלכים רפ"ט.

העולם ולא<sup>45</sup> מחמיהם<sup>46</sup>.

כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד".

ו. ומזה מובן גם בנוגע למאורע הנ"ל - החלטת והכרזת מנהיגי אוה"ע ע"ד המעמד ומצב ד"וכתתו חרבותם לאתים" - בערב שבת פרשת משפטים:

"וכתתו חרבותם לאתים" הו"ע המובן ומחוייב גם בשכל האדם ("משפטים"), שהרי, שכל אנושי מחייב קיומו של העולם ע"פ צדק ויושר, ע"י שלילת מלחמה שמביאה הרס וחורבן, רחמנא ליצלן, ועד שיביא לשבירת כלי המלחמה ("וכתתו חרבותם") והפיכתם לכלים שמביאים תועלת לישובו של עולם ("אתים").

ואעפ"כ, במשך כל הדורות התנהלו ריבוי מלחמות בין אומות העולם שגרמו הרס וחורבן בעולם - בניגוד להמתחייב בשכל האנושי!

ועכצ"ל, שהסיבה האמיתית לכך שבתקופה האחרונה ניכרת השאיפה לגמר ולסיום תקופת המלחמות בעולם, והתחלת תקופה חדשה של קיום העולם ע"פ צדק ויושר, שלום ואחדות, כמודגש ביותר בהחלטת והכרזת מנהיגי אוה"ע בערב שבת זה, היא (לא רק מצד חיוב השכל<sup>54</sup> ("משפטים"), שהרי חיוב השכל הי' גם בכל הדורות שלפנ"ז, אלא גם, ובעיקר) מפני שמתקרבים להזמן שאודותיו הכריזה התורה ("מסיני") "וכתתו חרבותם לאתים"<sup>55</sup>.

ועפ"ז יש לומר, שהחלטת והכרזת מנהיגי אוה"ע בערב שבת פרשת משפטים ע"ד המעמד ומצב ד"וכתתו חרבותם לאתים", היא,

כולם לה"ק ולא יצטרך לבח"י לבניה . . . לע"ל יהי הכל לה"ק שהוא אבנים בריאה בידי שמים".  
 (54) נוסף לכך שגם חיוב שכל האדם הוא כתוצאה מחמתו של הקב"ה, כנ"ל ס"ה.  
 (55) ומרומז גם בכך שהחלטה והכרזה זו נתקבלה במקום שבו מתנוסס ובכותל הגלוי דהבנין הפסוק "וכתתו חרבותם לאתים" - שבזה מודגש שהחלטה והכרזה זו (שהיא תכלית ומטרת קיומו של מקום זה) מיוסדת על פסוק בתורה, "מסיני".

ותכלית השלימות בזה תהי' בימות המשיח - ש"לא יהי' עסק כל העולם (גם אומות העולם) אלא לדעת את ה' בלבד . . . שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'<sup>47</sup>, היינו, ש"דעה את ה'" (ידיעת מעשה מרכבה וכיו"ב, עיקר ענינו של "סיני"<sup>48</sup>) נמשכת וחודרת בשכל האדם.

ויש לומר, שענין זה מרומז גם בסיום הפרשה: "ויראו את אלקי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר גו' ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו"<sup>49</sup> - שראיית אלקות ("סיני") נמשכת וחודרת בשכל האדם ומתאחדת עמו כמו המזון ("ויאכלו וישתו") שנעשה דם ובשר כבשרו, ע"י לימוד פנימיות התורה באופן של הבנה והשגה ("יתפרנסו"<sup>50</sup>) בתורת חסידות חב"ד, כולל גם ע"י התרגום ("ויחזו", תרגום של ראי') בשבעים לשון דאומות העולם (כמרומז ב"לבנת הספיר", ש"לבנים" שנעשים בידי אדם רומזים על האותיות של שבעים לשון דאווה"ע<sup>51</sup>), כדי שיהי' מובן גם לבנ"י שלעת'עתה אינם מבינים לשון הקודש<sup>52</sup>, ועד שיהי' מובן גם לאומות העולם (שגם הם מחוייבים בשלילת ע"ז ובהאמונה בכורא העולם ומנהיגו), שזוהי ההכנה לקיום היעוד "אז אהפוך אל עמים שפה ברורה"<sup>53</sup> לקרוא

(45) כ"ה ("ולא מחמיהם") הגירסא הנפוצה, ויש גורסין "אלא מחמיהם" (ראה לקו"ש ח"כ ע' 141. וש"נ).

(46) שם ספ"ח.

(47) שם ספ"ב.

(48) ראה בר"פ ג, ב. וש"נ. לקו"ש ח"א ס"ע 149 ואילך.

(49) כד, יו"ד י"א.

(50) תקו"ז ת"ו בסופו. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 136 הערה 35. וש"נ.

(51) משא"כ האותיות דלשון הקודש שנקראים "אבנים" שבריתם בידי שמים (תו"א פרשתנו עז, ג ואילך).

(52) וגם לא לשון אידיש ("זשארגאן") שהוא הממוצע בין לשון הקודש ללשונות אוה"ע, ע"ד לשון ארמי (ראה לקו"ש חכ"א ע' 446 ואילך. וש"נ).

(53) בלשון הקודש (מפרשים עה"פ). וראה אוה"ת (כרך ז) סוף פרשתנו (בסיום ביאור הענין דלבנים): "ואפ"ל שזוהו מ"ש אז אהפוך אל עמים שפה ברורה שיהי' אצל



באה לאחרי ובסמיכות לפרשת יתרו<sup>60</sup> שסיימה וחותמה בדיני המזבח: "למה נסמכה פרשת דינין לפרשת מזבח לומר לך שתשים סנהדרין אצל המקדש<sup>61</sup>(המזבח)<sup>62</sup>, שבזה מרומז קיום היעוד "ואשיבה שופטין כבראשונה"<sup>63</sup>, שיבת הסנהדרין ללשכת הגזית בביהמ"ק השלישי<sup>64</sup>, ועד"ו בהמשך הפרשה (בשיעור דערב שבת) - "להביאך אל המקום אשר הכינותי", "כבר מקומי ניכר כנגדו, וזה א' מן המקראות שמודיעים שביהמ"ק של מעלה מכוון כנגד ביהמ"ק של מטה"<sup>65</sup>, (ב) ומפרשת משפטים באים לפרשת תרומה (ועד שמתחילין לקרותה במנחת שבת פרשת משפטים), שבה נאמר הציווי "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"<sup>66</sup>, שקאי על עשיית המשכן, בית ראשון ובית שני, וגם (ובעיקר) ביהמ"ק השלישי<sup>67</sup>, "מקדש אדניי כוננו ידיך"<sup>68</sup>.

וביניהם באה פרשת משפטים - כדי להדגיש שעניני הגאולה (ביהמ"ק השלישי, המזבח והסנהדרין) שבפרשיות אלו (יתרו ותרומה) הם באופן ד"משפטים", שמחוייבים גם מצד

60) שבאה לאחרי פרשת בשלה שסיימה וחותמה ב"מלחמה לה' בעמלק מדור דור", "לתלתי דריא מדרא דעלמא דין ומדרא דמשיחא ומדרא דעלמא דאתי" (תיב"ע).

61) שעיקרו המזבח - "בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות" (רמב"ם ריש הל' ביהב"ח). ולהעיר משייכותו ל"בנימין זאב יטרף" (ששייך לשבת ש"טורף מלפניו ומלאחריו) - שביהמ"ק (המזבח) הוא בחלקו של טורף (זבחים נג, ב ואילך), והמזבח (עיקרו של ביהמ"ק) שחוטף הקרבנות נמשל לזאב חוטף (ב"ר פצ"ט, ג), שטורף וחוטף עניני העולם להעלותם לקדושה.

62) פרש"י ריש פרשתנו. ירושלמי מכות פ"ב ה"ו. מכילתא ס"פ יתרו (ובכמה דפוסים - ריש פרשתנו). פרשתנו כא, יד.

63) ישע"י א, כו.

64) לאחרי ש"בטבריא עתידין לחזור תחילה ומשמ נעתקין למקדש" (רמב"ם הל' סנהדרין פ"ד ה"ב).

65) כג, כ ובפרש"י.

66) כה, ח.

67) ראה רמב"ם ריש הל' ביהב"ח.

68) בשלח טו, יז ובפרש"י. זח"ג רכא, א.

כתוצאה מהחלטת והכרזת "מלכי רבנן" ש"הנה זה (מלך המשיח) בא", החל מהפס"ד של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו שמכבר נשלמו מעשינו ועבודתינו דמשך זמן הגלות ומוכנים כבר לקבלת פני משיח צדקנו, וכן הפס"ד של הרבנים ומורייהוראה בישראל שהגיע זמן הגאולה, "יעמוד מלך מבית דוד וכו' בחזקת שהוא משיח" ועד להמעמד ומצב ד"הרי זה משיח בודאי"<sup>66</sup> - פס"ד "מסיני", שנמשך וחדר גם בגדרי העולם, עד כדי כך שמנהיגי אוה"ע<sup>67</sup> מחליטים ומכריזים מדעתם (ו"בערכאות שלהם", שיש בהם התוקף ד"דינא דמלכותא דינא") ע"ד המעמד ומצב ד"וכתתו חרבותם לאתים".

ויש לומר, שהדגשת שייכותה של החלטה והכרזה זו להפס"ד "מסיני" מתגלית ביום השבת<sup>68</sup> [שבו נעשית העלי' דכל עניני ערב שבת (כולל גם המאורע דהכרזת מנהיגי אוה"ע) להקדושה דיום השבת ("יאכל בשבת", באופן ש"טורף מלפניו") - שאז קורין בתורה פרשת משפטים כולה<sup>69</sup> (בציבור, ובברכה לפני' ולאחרי'), שבה מודגש שגם ה"משפטים" הם "מסיני", ועד"ו בנדו"ד, שהכרזת מנהיגי אוה"ע ע"ד "וכתתו חרבותם לאתים" ע"פ חיוב שכלם ("משפטים" שדנין גם אוה"ע בערכאות שלהם) היא כתוצאה מפס"ד התורה ("מסיני") ע"ד ביאת משיח צדקנו.

ז. ויש להוסיף בהקשר והשייכות דפרשת משפטים לסיום זמן הגלות והתחלת הגאולה: בהמשך הפרשיות - (א) שפרשת משפטים

56) רמב"ם הל' מלכים ספי"א.

57) ד"אע"ג דאינהו לא חזו מזליהו חזו" (מגילה ג, א).

58) ומרומז גם בקביעותו בימי החודש ביום ז"ך, מלשון "שמן זית זך כתיב למאור", הדגשת ענין האור והגילוי (וראה לקמן ס"א).

59) נוסף על התחלת קריאתה ביום חמישי - לפני המאורע דערב שבת, וביום שני - לפני המאורע דאור ליום הרביעי.

הוא באינן מלין, על שלמה דא בבא מציעא, על כל אבדה דא בבא תליתא<sup>74</sup>, היינו, שג' הבבות דנזיקין מרומזים בפסוק "על כל דבר פשע וגו'" שבפרשת משפטים.

וביאור הענין<sup>75</sup>:

"נזיקין" - רומז על כללות זמן הגלות (ונחלק לשלש בבות, כנגד שלש גלויות הכלליות<sup>76</sup>), כשישנם בעולם ענינים בלתי רצויים ("נזיקין"), החל מ"ארבעה אבות נזיקין" ב"בבא קמא" דהגלות, ועד<sup>77</sup> עניני מריבה ומחלוקת ("זה אומר אני מצאתי" וזה אומר אני מצאתי" . . יחלוקו") ב"בבא מציעא" דהגלות, ועד ל"בבא בתרא" (סיום וגמר) דהגלות - שהתחלתה ב"השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר", שמרצון הטוב, ללא הכרח ("טעמא דרצו הא לא רצו אין מחייבין"<sup>77</sup>), מתדברים ביניהם ע"ד מניעת היזק ראי' איש מרעהו; וסיומה ב"הרוצה שיחכים יעסוק בדיני

שכל האדם, היינו, שכבר נמשכו וחדרו בגדרי העולם, שהעולם מצד עצמו מכריז שהגיע זמן הגאולה.

ח. ועוד ועיקר - שגם בפרשת משפטים עצמה מרומז הקשר והשייכות לסיום זמן הגלות והתחלת הגאולה - ע"פ המבואר ב"פירושה" (של פרשת משפטים) בתושבע"פ<sup>69</sup>:

פרטי הדינים שבפרשת משפטים בהענינים שבין אדם לחבירו נתבארו בתושבע"פ בסדר נזיקין, ש"כולה נזיקין חדא מסכתא היא"<sup>70</sup>, ו"חלק המסכת הראשונה לשלשה חלקים, והתחיל בבבא קמא וענינה לדבר על נזיקין כגון שור ובור והבער ודין החובל, ואין השופט רשאי להקדים דבר קודם שיסיר ההיזק מבני אדם ומפני זה הקדים אותה בראשונה על שאר הדינים, ואח"כ בבא מציעא וענינה לדבר על הטענות והפקדונות ושכירות ודין השואל והשכיר . . כמו שעשה הכתוב (בפרשת משפטים) שאחר דיני שור ובור והבער, וכי ינצו אנשים, דיבר על ארבעה שומרים, ואח"כ בבא בתרא, וענינו לדבר בחלוקת הקרקעות והדינים בענין הדירות המשותפות . . וסידר החלק הזה באחרונה בשביל שכולו קבלה ודברי סברות ולא התבאר מן התורה"<sup>71</sup>.

ומודגש בדברי הזהר<sup>72</sup> - "תלת בכי דינין תקינו (רבנן) בסדרי מתניתא, חדא קדמיתא בארבע אבות נזיקין השור וכו', תניינא תלית דאשתכח, תליתאה שותפין ורזא דאבידה . . אורח דקרא נקטו דכתיב<sup>73</sup> על כל דבר פשע . . על שור על חמור על שה דא בבא קמא, דהכי

74 בניצוצי אורות שם: "קשה דכל דיני אבידה בבבא מציעא בפרק ב', א"מ". ובהערות אמו"ר (לקוטי לוי"צ לזח"ג ע' תא): "פירש כל אבדה על שותפין, והיינו כל הוא יסוד הנק' כל, והוא דכורא, אבדה הוא מל' נוקבא, כי אשה נקראת אבדה כדאיתא בריש מס' קידושין, וכל אבדה הוא חיבור זר", והיינו שותפין, כי חיבור איש ואשה נק' שותפות, כמא' שלשה שותפין באדם, אביו ואמו כו', והיינו ג"כ מה שאמר לעיל תליתאה שותפין ורזא דאבדה, רזא יסוד, כמ"ש במאו"א מע' רז ע"ש, אבדה מל' - עיי"ש בארוכה, ומסיק: "ועתה מסולק קושיית א"מ שבניצוצי זהר".

75 בהבא לקמן - ראה גם לקו"ש חכ"ו ע' 150 ואילך.  
76 גלות מצרים, הגלות שלאחרי חורבן בית ראשון, והגלות שלאחרי חורבן בית שני.  
77 ב, ריש ע"ב.

78 ובניצוצי זוהר שם: "הגרא בביאורו לתקו"ז עשיראה (קמ"ז סע"א) כי להג"י תנינא תלית דאשתכח ורזא דאבידה, תליתאה שותפין כו' על שלמה על כל אבדה כו' דא בבא מציעא", ומסיק ש"בבא תליתא", "שותפין", נרמז בסיום הפסוק "עד האלקים יבוא דבר שניהם". ולכאורה דוחק גדול להג"י בדברי זוהר - ובשתים, שינוי הסדר שבזהר (ושינוי כפול: הן בהתחלת הענין והן בסיומו), והוספת סיום הפסוק שלא נזכר בזהר שלפנינו - בגלל קושיא זו (ובפרט שקושיא זו יש לתרצה ע"פ ביאור אמו"ר שבפנים ההערה).

69 כדרשת חז"ל על הפסוק "והתורה והמצוה" שבס"פ משפטים (ברכות ה, א. הקדמת הרמב"ם לספר הי"ד).

70 ב"ק קב, סע"א.

71 הקדמת הרמב"ם לפיהמ"ש (ד"ה והחלק הששי).

72 ח"ג קצח, א.

73 פרשתנו כב, ח. - ולהעיר, שפסוק זה הוא השירה דזאב טורף (פרק שירה פ"ה), שרומז על השירה שמצד ביטול והפיכת הענינים הבלתי-רצויים ע"י זאב טורף וקדושה.

ושמא תאמר יש צער לעלות, ת"ל מי<sup>85</sup> אלה כעב תעופינה וכיונים אל ארובותיהם, וכן הסוגיא<sup>86</sup> אודות חלוקת ארץ ישראל<sup>87</sup> לעתיד לבוא<sup>88</sup>.

ט. ע"פ האמור לעיל מתחזקת יותר הפליאה והתמיהה, ביחד עם גודל הצער וההבהלה (ועד שמצד גודל הצער אין להאריך בזה ביום השבת) - היתכן שבנ"י נמצאים עדיין בגלות!?!... עד מתי!?!...

היתכן שלאחרי כל הסימנים על בוא הגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש, עד להמאורע דערב שבת זה שאפילו אזה"ע מכריזים שהגיע הזמן ד"וכתתו חרבותם לאתים" - נמצאים אנו ביום הש"ק זה בחוץ לארץ, במקום להמצא, יחד עם כל בנ"י מכל קצוי תבל, בארצנו הקדושה, בירושלים עיר הקודש ובבית המקדש, מסובים ל"שולחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם<sup>89</sup>, שעליו ערוכים הלויין ושור הבר ויין המשומר!

ועוד ועיקר - שעדיין לא נתקבלה ההודעה והצייווי ונתינת כח ד"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (כפי שקוראים בתורה במנחה) בנוגע לבנין ביהמ"ק השלישי!

י. ומזה מובן גודל הצורך וההכרח להוסיף

85) ישעי' ס, ח.

86) קכב, א.

87) ולהעיר שגם לאחר חלוקתה לשבטים שייכת ארץ ישראל כולה לכלל ישראל - ע"ד ובדוגמת "השותפין שרצו לעשות מחיצה כו", שגם עשיית המחיצה היא באופן ד"שותפין".

88) ועד"ז בפרשת משפטים (בשיעור דיום הש"ק) בנוגע לגבולות הארץ - "ושתי את גבולך מים סוף ועד ים פלשתים וממדבר עד הנהר", "פרת" (כג, לא ובפרש"י), כפי שהובטח לאברהם אבינו\* בכרית בין הבתרים (לך לך טו, יח"א).

89) פרש"י ריש פרשתנו.

\* ולהעיר **מבבא בתרא** ק, א: "הלך בה לארצה ולרחבה קנה מקום הילוכו . . . דכתיב קום התהלך בארץ לארצה ולרחבה כי לך אתננה . . . כדי שיהא נוז לכבוש לפני בניו".

ממונות . . בתורה<sup>78</sup>, התגברות חכמת התורה ("סיני<sup>79</sup>") באופן שחודרת גם בגדרי העולם ("דיני ממונות", "משפטים"), שע"ז בטלה ונשללת האפשרות לענינים בלתי-רצויים ("נוזיקין") - בסיום וגמר הגלות, שאז מתחילה הגאולה האמיתית והשלימה (גאולה השלישית והמשולשת שמהפכת שלש הגלויות, ועד"ז ביהמ"ק השלישי והמשולש שכולל המשכן, בית ראשון ובית שני, ומהפך חורבנם לבנין ומשוכלל).

ולהוסיף, שבמסכת בבא בתרא (סיום וגמר הגלות) מרומזת גם הגאולה האמיתית והשלימה<sup>80</sup> ע"י משיח צדקנו<sup>81</sup> - בהסוגיא הידועה<sup>82</sup> שבה נתבארו כו"כ מהיעודים דלעתיד לבוא, ומהם: "עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לוייתן", "עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לוייתן", "ושמתי כדכד שמשותיך<sup>83</sup> (באבנים של חומות ירושלים) . . . חד אמר שהם וחד אמר ישפה, אמר להו הקב"ה להוי כדין וכדין", "עתיד הקב"ה להגבי את ירושלים ג' פרסאות למעלה, שנאמר<sup>84</sup> וראמה וישבה תחת' . . .

78) קעה, ב - במשנה.

79) כולל ובמיוחד התגברות גילוי והפצת פנימיות התורה באופן של הבנה והשגה בתורת חסידות חב"ד - כמרומז גם בס"פ משפטים: "ויחזו את האלקים וגו", כנ"ל ס"ה.

80) נוסף על קירוב הגאולה ע"י מצות הצדקה, כדלקמן ס"י.

81) להעיר שבמסכת ב"ב (עה, ב) נתבאר ש"משיח" נקרא על שמו של הקב"ה, "דכתיב (ירמי' כג, ו) וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו"\*\*.

82) עד, סע"ב ואילך.

83) ישעי' נד, יב.

84) זכרי' יד, יו"ד.

(\* נוסף לכך ש"עתידין צדיקים שנקראין על שמו של הקב"ה" (שם).

(\*\* להעיר מחז"ב לח, א: "מאן פני האדון ה' (כמ"ש גם בפרשתנו כג, יז) דא רשב"י (וראה הנסמן בנצוי"ז שם). וי"ל שהחידוש ברשב"י לגבי שאר צדיקים הוא מפני ש"הי מאיר בו . . . מבחי הארת אורו של משיח" (סידור (עם דא"ח) שער הל"ג בעומר שז, ב).

ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתה להגלות<sup>101</sup>.

[ומתחיל בהענין שהזמן גרמא - כנהוג ככל שנה שבמוצאי שבת קודש לסדר אם כסף תלוה גו', נערכת מלוה מלכה לטובת קרן גמילות חסדים. וכיון ש"מפקחין על צרכי ציבור בשבת"<sup>102</sup>, כדאי ונכון שמנהל הגמ"ח יעלה<sup>103</sup> ויכריז על המלוה מלכה, ובודאי תערך ברוב פאר והדר, ו"ברוב עם הדרת מלך"<sup>104</sup>, ויתנו כפי נדבת לבם הטהור להקרן גמ"ח, ועוד והוא העיקר, שההחלטה על זה תביא תיכף את השכר<sup>105</sup>, תביא הגאולה, תיכף ומיד ממש, שאז תערך המלוה מלכה, "סעודתא דדוד מלכא משיחא"<sup>106</sup>, בהשתתפותו של נשיא דורנו משיח צדקנו בראשנו, בארצנו הקדושה, בירושלים עיר הקודש ובבית המקדש השלישי].

ובלשון התחלת מסכת בבא בתרא: "השותפין שרצו" - שההנהגה והיחס שבין אדם לחבירו היא באופן של ב' שותפין שכל אחד רוצה בטובתו של השותף השני (במכ"ש וק"ו מהחלטת והכרזת מנהיגי אוה"ע ע"ד האחדות והשותפות ההדדית ביניהם), ועי"ז "בונים את הכותל... גזית" - דיש לומר, שרומז על בנין ביהמ"ק, כהמשך הסוגיא<sup>107</sup> "גזית

ביתר שאת וביתר עוז בהענינים שמקרבם ומזרזים ומביאים בפועל ממש את הגאולה תיכף ומיד ממש.

ולכל לראש - בהענין המודגש בפרשת משפטים:

"משפטים" - פרטי הדינים בין אדם לחבירו מתוך שלום<sup>90</sup> (ופשיטא שלילת הפכו, ביטול סיבת הגלות האחרון<sup>91</sup>), שע"ז באה הגאולה, כמאחז"ל<sup>92</sup> במעלת המשפט ש"בו ציון נבנית, שנאמר<sup>93</sup> ציון במשפט תפדה", וכן צדקה ("ושבי" בצדקה<sup>93</sup>) וגמילות חסדים<sup>94</sup>, כמפורש בפרשתנו<sup>95</sup> "אם כסף תלוה את עמי את העני"<sup>96</sup>, "גדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה"<sup>97</sup>, וכמבואר גם בהסוגיא בכבא בתרא<sup>98</sup> ("פירושה" של פרשת משפטים בתושבע"פ) פרטי הענינים דמצות צדקה, ומהעיקר, "גדולה"<sup>99</sup> צדקה שמקרבת את הגאולה, שנאמר<sup>100</sup> כה אמר ה' שמרו משפט

90 ראה שמו"ר ריש פרשתנו (פ"ל, א): "באין לידי משפט והם עושין שלום". ובחידושי הרד"ל שם: "אפשר ר"ל ע"י פשרה, וכמ"ש בסנהדרין (ו, ב) איזהו משפט שלום זה הביצוע".

91 ראה יומא ט, ב.

92 שמו"ר שם, טו.

93 ישע"א, א, כז.

94 כולל גם הפעולה על אוה"ע לעסוק בצדקה\*, ובפרט לאחר החלטת מנהיגי המדינות ע"ד חסכון בהוצאות הכספיות לצרכי נשק, אזי נקל יותר לפעול שיוסיפו בפעולות של צדקה, הן בנוגע לאוה"ע, והן בנוגע לבני".

95 כב, כד.

96 להעיר מהשייכות לשיעורי הרמב"ם דערב שבת יום השבת - הלכות מתנות עניים. ולהעיר גם מסיום וחותם שיעור תניא דיום הש"ק ב"עבודת הצדקה".

97 סוכה מט, ב.

98 ת, א ואילך.

99 יו"ד, א.

100 ישע"א, נו, א.

\* להעיר מהשקו"ט בחיוב בני נח בצדקה (ראה לקו"ש ח"ה ע' 157 ואילך. ויש"נ). ולהעיר גם מהסוגיא בבבא בתרא (יו"ד, ב) בפירוש הפסוק "וחסד לאומים חטאת", שסיומה וחותמה בפירושו של ריב"ז: "כשם שהחטאת מכפרת על ישראל כך צדקה מכפרת על אומות העולם".

101 ויומתק יותר - שמאמר הזהר שג' הבבות מרומזים בפסוק "על כל דבר פשע וגו'" (כנ"ל ס"ח), מיוסד על הפסוק "שמרו משפט ועשו צדקה". וראה לקוטי לוי"צ לזהר שם (ע' תד) - ביאור "השייכות דכל זה להפסוק שמרו משפט ועשו צדקה".

102 ראה שבת קג, א.

103 לרמז על העלי' מן הגלות אל הגאולה, ובלשון חז"ל (ויק"ר פל"ב, ה. ויש"נ) "ראובן ושמעון\* סלקין".

104 משלי יד, כח.

105 ראה תענית ה, ב. שו"ע או"ח סו"ס תקעא.

106 סידור האריז"ל במקומו. ועוד.

107 ג, סע"א.

\* להעיר מהענין ד"דייק בשמא" (יומא פג, ב) - שמו של מנהל הגמ"ח ש"י (המו"ל).

כהנים שמכרך כאו"א מישראל ("ואתם תהיו לי ממלכת כהנים"<sup>119</sup>) בהתחלת כל יום (לאחרי ברכת התורה) שצריכה להאמר מתוך רגש של אהבת ישראל, וכמודגש גם בכך שבהמשך לזה (ועוד קודם התפלה) אומר כאו"א מישראל "הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך"<sup>120</sup> (כמ"ש רבינו הזקן בסידור<sup>121</sup> השהו לכל נפש)<sup>122</sup>. ועוד ועיקר - שברכת כהנים כוללת כל הברכות בתכלית השלימות (הן המעלה דברכה והן המעלה דתפלה<sup>123</sup>), ובפרט הברכה הכי עיקרית - ברכת הגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.

ולאח"כ יום כ"ו בחודש (ערב שבת) - הגימטריא דשם הוי' (כנ"ל ס"ג), שקשור עם קיום מצות "כה תברכו את בני ישראל" ע"י הכהנים בבית המקדש בשם המפורש (משא"כ בזמן הגלות)<sup>124</sup>, וההכנה לזה ע"י עבודתם של בני" (ממלכת כהנים) באופן ד"שוית הוי' לנגדי תמיד"<sup>125</sup> גם בזמן הגלות, שע"י ממהרים

אבני דמשפיא, דכתיב<sup>108</sup> כל אלה אבנים יקרות כמדות גזית, ובהמשך לזה מדובר אודות מעלת בית המקדש השני "בבנין . . בשנים", "דכתיב<sup>109</sup> גדול יהי כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון" - שפסוק זה קאי גם (ובעיקר) על ביהמ"ק השלישי, כמבואר בזהר<sup>110</sup>.

ובהמשך לזה - גם ההוראה מהתחלת פרשת תרומה (שקורין במנחת שבת): "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", החל מהמקדש הפרטי שבכאו"א מישראל ("בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, בתוך כל אחד ואחד"<sup>111</sup>), בלבו פנימה, ובביתו ובחדרו, שנעשה בית תורה תפלה וגמ"ח, כולל ובמיוחד ההשתתפות בבנין והרחבת בתי-כנסיות ובתי-מדרשות באופן ד"ויקחו לי תרומה גו' זהב וכסף ונחשת"<sup>112</sup> (כל י"ג ט"ו)<sup>113</sup> דברים המנויים בכתוב, שע"י ממהרים ומזרזים ופועלים תיכף בנין ביהמ"ק השלישי כפשוטו ממש.

יא. ונתינת כח מיוחדת ככהנ"ל - בימים אלה:

נוסף על המעלה המיוחדת של חודש שבט, חודש האחד עשר<sup>114</sup>, באים זה-עתה מיום כ"ה בחודש<sup>115</sup>, שסימנו "כה תברכו את בני ישראל"<sup>116</sup> - ברכת כהנים, "לברך<sup>117</sup> את עמו ישראל באהבה" דוקא<sup>118</sup>, ועד"ז בנוגע לברכת

(108) מ"א ז, ט.

(109) חגי ב, ט.

(110) ח"א כה, א.

(111) ראה אלשיך עה"פ של"ה סט, א. ועוד.

(112) כה, ב"ג.

(113) ראה לקו"ש חכ"א ע' 153, ובהנסמן שם.

(114) וכן המעלה המיוחדת של כללות השנה - ה' תהא שנת נפלאות בכל, "בכל מכל כל", כמארז"ל בבבא בתרא (טז, סע"ב ואילך) שקאי על האבות ש"הטעימן הקב"ה בעוה"ז מעין העוה"ב".

(115) ולפניו - יום כ"ד (שבהתחלתו היתה הכרזת נשיא מדינה זו), שסימנו "ושמתי כדכ"ד" (ראה לעיל ס"ח).

(116) נשא ו, כג.

(117) נוסח הברכה לפני נשיאת כפים (סוטה לט, א).

(118) ראה שר"ע אדה"ז או"ח סק"ח סי"ט (ע"פ זח"ג

קמז, ב).

(119) יתרו יט, ו.

(120) שער הכוונות בתחלתו. וראה לקו"ש חכ"ה ע' 374 וש"נ.

(121) ולהעיר, שנדפס (מלכתחילה) בכתב רש"י שדומה במקצת לכתב אוה"ע שהוא למטה מכתב מרובע שדומה לכתב אשורי, להדגיש השייכות גם לאלה שנמצאים בדרגא נמוכה שאינם שייכים עדיין לכתב אשורי (ע"ד ובדוגמת התרגום ללשונות דאוה"ע שלמטה מלשון הקודש). ואעפ"כ, בשנים האחרונות נדפס מחדש בכתב מרובע, כשאר עניני תורה שמשתדלים להדפיסם באותיות מרובעות דוקא, כדי להקל על הקוראים ולומדים שיהי' ערוך לפנייהם (ראה גם ס' השיחות תשמ"ט ח"ב ע' 431).

(122) וכמבואר בפרטיות בתניא פרק "לב" ש"אף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו ולכן נקראים בשם בריות בעלמא ("אוהב את הבריות") צריך למשכן בחבלי עבותות אהבה, ועד שגם אלו ש"מצוה לשנאותם, מצוה לאהבם ג"כ, ושתייהן הן אמת, שנאה מצד הרע שבהם ואהבה מצד בחי' הטוב הגנוז שבהם כו".

(123) ראה ד"ה כה תברכו תרכ"ו. לקו"ש ח"י ע' 38.

וש"נ.

(124) סוטה לח, א.

(125) תהלים טז, ת. רמ"א או"ח בתחלתו.

לפני גאולת פורים.

יב. ולהוסיף, שאף ש"מיסמך גאולה לגאולה" קאי על אדר שני הסמוך לניסן (משא"כ אדר ראשון שאודותיו הכריזו בברכת החודש), יש לומר, ששייך גם לאדר הסמוך לשבט - כ"י<sup>139</sup>:

מלשון המשנה<sup>140</sup> "אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים", משמע, שבשאר הענינים (ובגדור"ד, שייכותו להגאולה) שוים הם, ויתירה מזה, כיון שנקרא "אדר (ויתירה מזה) ראשון", מסתבר לומר שהוא "ראשון" גם במעלה וחשיבות, כמודגש בנוגע לשבעה באדר - שקשור עם ביטול גזירת המן, ש"נפל פור בחודש אדר . . ולא הי' יודע . . (ש)בשבעה באדר נולד" (משה)<sup>141</sup> - שעיקר ענינו באדר ראשון<sup>142</sup>, ועד"ז מצינו בכמה ענינים שאדר סתם קאי על אדר ראשון<sup>143</sup>.

ונוסף לזה: אף שבשבת מברכים הכריזו ע"פ תורה ("מנהג ישראל תורה היא"<sup>144</sup>) ש"ראש חודש אדר ראשון ביום השלישי", הרי, כשיבוא משיח צדקנו תיכף ומיד, לפני ר"ח, שאז יחזרו לקדש החדשים ע"פ הראי<sup>145</sup>, יתכן שיש מקום שסנהדרין ישנו ויקבעו שיהי' רק אדר אחד<sup>146</sup>

ומזרזים ופועלים גילוי שם הוי' בכל העולם (לאחרי וע"י התגלותו בברכת כהנים שבבית המקדש), "כשם שאני נכתב כך אני נקרא"<sup>126</sup>.

ולאח"ז יום ז' בחודש (יום הש"ק) - "שמן זית זך גו' להעלות נר תמיד"<sup>127</sup> ב"מנורת זהב טהור גו' מקשה אחת"<sup>128</sup>, שרומז על אחדותם של שבעת הסוגים דנש"י<sup>129</sup> שנמשלו לשבעת קני המנורה<sup>130</sup>.

ולאח"ז יום כ"ח בחודש (יום ראשון) - תוספת "כח", תוקף וחוזק בכל ענינים אלו.

ולאח"ז ערב ר"ח, שהוא הכנה לר"ח - שחידוש הלכנה (בר"ח, לאחרי ההעלם וההסתר בערב ר"ח) מורה על החידוש דבנ"י ("שהם עתידים להתחדש כמותה"<sup>131</sup>) בהגאולה האמיתית והשלימה, ובפרט שר"ח חל ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב<sup>132</sup>, ומתחיל מהטוב הכי עיקרי דהגאולה, ובפרט טוב כפול, שכפל<sup>133</sup> קשור עם גאולה<sup>134</sup>, ובהדגשה יתירה בראש חודש אדר, "דכריא מזלי"<sup>135</sup>, להיותו "החודש אשר נהפך גו' לשמחה"<sup>136</sup>, השמחה דגאולת פורים, ו"מיסמך גאולה לגאולה", "פורים לפסח"<sup>137</sup>, "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"<sup>138</sup> - "מיסמך" גם בשינוי הסדר, שהגאולה האמיתית והשלימה באה

(139) בהבא לקמן - ראה גם לקו"ש חכ"ו ע' 367 ואילך, ובהנסמן שם.  
(140) מגילה שם.  
(141) שם יג, ב.  
(142) מג"א או"ח סתק"פ סק"ח. וראה לקו"ש חט"ז ע' 342. וש"נ.  
(143) ראה טווא"ח סתכ"ח. רמ"א שם סתכ"ז. טושור"ע חו"מ סמ"ג סכ"ח.  
(144) שו"ע אדה"ז או"ח סו"ס קפ. סתצ"ד סט"ז. וראה לקו"ש חכ"ב ע' 56. וש"נ.  
(145) ולהעיר, שיתכן קידוש חדשים ע"פ הראי' ע"י סנהדרין גם לפני ביאת משיח צדקנו - להדעות שאפשר לסמוך ב"ד בזמן הזה (ראה לקו"ש חט"ע ע' 105. וש"נ. וראה גם שיחת ש"פ בראשית תשמ"ה (התוועדות ב)).  
(146) ויש לומר, שמרומז גם בכתובת שמו של החודש "אדר א'" (במקום "ראשון"), שפירושו גם "אדר אחד", כמו

(126) פסחים ג, א.  
(127) ר"פ תצוה.  
(128) תרומה כה, לא-לו.  
(129) ובכללות יותר - "עד ירכה עד פרח" (בהעלותך ח, ד), "ירכה אלו הם מדרגות התחתונות ופרחה הם בחי' עליונות" (לקו"ת בהעלותך לג, ג).  
(130) לקו"ת שם כט, ג ואילך. ובכ"מ.  
(131) נוסח ברכת קידוש לבנה (סנהדרין מב, א).  
(132) פרש"י בראשית א, ז (מב"ר פ"ד, ו).  
(133) כולל גם הכפל דב' הימים דר"ח.  
(134) ראה פדר"א פמ"ח. יל"ש ר"פ לך לך. ד"ה לך לך תרכ"ז. תר"ל. ועוד.  
(135) תענית כט, ריש ע"ב.  
(136) אסתר ט, כב.  
(137) מגילה ו, סע"ב ובפרש"י.  
(138) מיכה ז, טו.

ראשון, בסיומו של חודש שבט, ז"ך שבט, ובפרט ביום השבת לאחר חצות, בזמן המנחה וסעודה שלישית, שקשור עם גאולה השלישית, וביהמ"ק השלישי.

כן תהי' לנו בפועל ממש, ותיכף ומיד ממש, עם כל הפירושים שב"מיד" [כולל גם הר"ת דכללות הדורות משה ישראל (הבעש"ט) דוד (מלכא משיחא)<sup>148</sup>], וכל הפירושים שב"ממש", ולכל לראש מיד ממש כפשוטו, ממש ממש ממש.

זה, ויהי' סמוך לניסן<sup>147</sup> (ויש להאריך בכל זה, ואכ"מ).

ג. ויהי' ר' והוא העיקר - שהגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו תבוא בפועל ממש ותיכף ומיד ממש,

ובודאי שאין צורך להמתין עד חודש ניסן, וגם לא עד חודש אדר הסמוך לניסן, וגם לא עד חודש אדר הסמוך לשבט, כיון שמשח צדקנו בא בשבת מברכים חודש אדר

---

"יום אחד", אף דלאחריו בא יום שני וכו' - שבוה מרומזת האפשרות שישאר רק אחד (באם סנהדרין יחליטו לשנות שלא תהי' שנה מעוברת).

147) להעיר, שלדעת הרמב"ם (הל' קידוה"ח פ"ד ה"ב) ש"ב"ד מחשבין ויודעין אם תהי' תקופת ניסן בששה עשר בניסן או אחר זמן זה מעברין אותה השנה . . . ואין חוששין לסימן אחר", בהכרח שהשנה תהי' מעוברת כדי שלא תהי' תקופת ניסן לאחר ט"ז ניסן\*, משא"כ לדעת הרמ"ה (השגת הרמ"ה שם. וראה כס"מ שם הט"ז) שאין מעברין על התקופה לבדה, כי אם על ב' סימנים.

---

148) ובפרטיות יותר בנוגע לדורנו זה - שבר"ת ד"מיד" נרמזים ג' התקופות השייכות לכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו (ראה סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 265-66 (לעיל ע' 10:209)), ועל סדר הקירבה אלינו - משיח (מנחם שמו), יוסף יצחק, דובער (שמו השני של כ"ק אדנ"ע).

---

\* דכיון שבשנה זו התקופה היא ב'ד' ניסן (כמצוין בלוח) - לתקופת שמואל, ולתקופת ר' אדא - שבה מתחשבים בעיבור שנים - קרוב לשבועיים לפניו, הרי, אם לא יעברו השנה תהי' התקופה לאחר ט"ז ניסן.







# דובב שפתי ישנים





## בענין עירוב תבשילין

ביאור החידוש שמוותר לבשל בקדירה בפנ"ע ליו"ט ולהותיר לשבת / מחלק אם הותיר בקדירה אחת או בקדירה בפנ"ע / מביא שיטת הר"ש מבונבורק שאפשר לערב ביו"ט עצמו / הר"ש התיר בצירוף שיבשלו הכל קודם סעודת יו"ט ונמצא שמבשל צרכי שבת יחד עם צרכי יו"ט / בהו"א דהגמ' דלרבא אפשר לערב ביו"ט הכוונה קודם שמבשל צרכי יו"ט / איך שייך לערב מיום א' דיו"ט ליום ב' הא אין היתר לבשל מיו"ט לחול אלא משום הואיל והכא לא שייך וכו' / הערה בדברי הצ"ח בביאור שיטת הר"ש מבונבורק / היו"ט הראשון שעשו ע"ת אם היה בשבועות או בר"ה / ביאור דברי ר"א שיסוד ע"ת הוא משום שלא יבשלו מיו"ט לחול ולא חששו שמא יבשל סמוך לשבת / טעם דרבא לא חשש שמא יבשל מיו"ט לחול / ביאור עפ"י אגדה בהיתר הכנה מיו"ט לשבת / מבאר דבשבת ראשונה היה הכנה מיו"ט לשבת ע"כ איכא דס"ל לצרכי שבת נעשים ביו"ט / כיון דרק המלאכים הכינו לו ע"כ דאין צרכי שבת נעשים ביו"ט ורק לעת"ל יכינו מיו"ט לשבת / אם צריך לבשל בערב יו"ט את הע"ת או דמהני לקחת מן המוכן / ביאור ענין ע"ת גדולי העם שאין צריכים לטרוח על הכנת המאכלים / כסא דהרסנא שיש בדג שיעור בלחוד אם מהני לעירוב תבשילין / מצדד דאף אם בדג לבד יש שיעור מכל מקום לא מהני דהדג בטל לקמח / ביאור הדין של אין לו שיעור למעלה / ביאור איך מהני עירוב תבשילין של גדול העיר לטעמים דרבא ורב אשי / כשגדול העיר מערב לכלל העיר אם מעכב את הברכות מאנשי העיר / ביאור הטעם שהתירו לטרוח להכין ע"ת ביו"ט א' לצורך שבת / מבאר דאסור לבשל לצורך זה אלא להניח ולצד שיו"ט ב' הוא חול הוי רק כהנחה בעלמא / צ"ב הטעם שאסור לאחריים לבשל למי שלא עירב ע"ת

כ"ק הגה"צ רבי משה נתן נטע לעמבערגער זצוק"ל\*

גאב"ד מאקאווא

א.

### ביאור החידוש שמוותר לבשל בקדירה בפנ"ע ליו"ט ולהותיר לשבת

א. במשנה ביצה ט"ז ע"ב, יום טוב שחל להיות בערב שבת לא יבשל בתחילה מיום טוב לשבת, אבל מבשל הוא ליום טוב ואם הותיר הותיר לשבת. ודקדקו מה קא משמע לן, ועיין צ"ח<sup>1</sup>. ובטור סימן

\* מעצם כתב יד קדשו משנים תשל"ה תשל"ח. ההערות והכותרות נערכו ע"י נכדו הגה"ח רבי ניסן טווערסקי שליט"א מרבני עירנו וחתן גאב"ד מאקאווא שליט"א יאריך ימים על ממלכתו.

1. זה לשונו: לכאורה היא משנה שאינה צריכה כיון שמייירי בלא הערמה אם כן פשיטא שמה שהותיר מותר לשבת, ואטו שבת גרע מיום חול, ונראה דוודאי הוה אמינא דגרע מיום חול, דסעודת חול לא בעי הכנה, אבל סעודת שבת דבעי הכנה, והרי תבשיל זה עכ"פ לא הוכן מיום חול, ואף שאין כאן חשש איסור מלאכה ביום טוב שהרי בישולו היה ליום טוב מ"מ הוה אמינא שאסור בשבת כמו הכנה ממילא כגון ביצה שגולדה, קמ"ל דמותר, וזה לא מיקרי הכנה וכמ"ש התוס' בריש מכילתין דף ב, ב בד"ה והיה ביום וכו'.

תקכ"ז (סעיף א') כתב דבקדירה בפני עצמה גם כן יוכל לבשל, דאילו בקדירה אחת אמרו לקמן (יז, א) ממלאה אשה קדירה וכו'. ועיין בשמחת יום טוב להגאון מפלאצק מה שכתב חידוש דמיום טוב לשבת קיל בזה, שבקדירה בפני עצמה אין צריך לאכול ממנה קצת, מה שאין כן מיום טוב לחול עיין שם.

ובענ"ד היה נראה בהיפוך, כעין מה שאמרו בסימן תקכ"ז (סעיף כ' ובנו"כ) שיש מחלוקת אם צריך שיאמר בדיבור בהדין עירובא וכו' וגם לפרט<sup>2</sup>, אכן ההטמנה והדלקת שרגא שנראה ומוכיח מעשיו שהוא בשביל שבת, לכולי עלמא יהיה צריך לפרש בהעירוב תבשילין לאטמוני וכו'.<sup>3</sup> וכעין טענה זו נאמר, דאם מבשל בכמה קדירות ויום שלאחר היום טוב הוא יום חול, אינו מוכיח מעשיו, אבל דווקא אם היום הבא הוא שבת יהיו כמעשיו מוכיחים<sup>5</sup>, עם כל זה אם אינו אומר או חושב במפורש שאלו הקדירות יהיו לשבת אין בו איסור כלל. וזה שכתב רש"י (ד"ה לא יבשל בתחילה) תחילת בישולו ועיקרו לשם שבת, כלומר שלא יהיה כוונתו במעיקרו לשם שבת, אז אין כאן איסור ואין צריך עירוב תבשילין.

## ב.

### מחלק אם הותיר בקדירה אחת או בקדירה בפנ"ע

אכן תנאי בדבר שלא יערים, כמו שכתב רש"י (שם) והגמרא לקמן (יז, ב) שבקדירה בפני עצמו צריך שיהיה מחשבתו בעיקרו ליום טוב, ורק אם הותיר וכו', ולכן מדוקדק לשון המשנה 'ואם הותיר' וכו' ולא 'ויתיר', דוודאי בקדירה אחת שמותר מטעם חדא טירחא כדלקמן (יז, א) יכול אף לכוין שאם יותיר יהיה לשבת או ליום חול, אבל בכמה קדירות צריך מחשבה שלימה שיהיה ליום טוב, ורק אם הותיר וכו' היינו בשעת אכילה, ולא בשעת בישול, דכמלאכה גמורה לא אמרינן, כמו במערים ומלח גרמא גרמא כמבואר (לקמן יז, ב ולעיל יא, ב).<sup>6</sup>

## ג.

### מביא שיטת הר"ש מבונבורק שאפשר לערב ביו"ט עצמו

ובענ"ד היה אפשר ליישב דברי מה"ר שמואל מבונבורק שבמרדכי בסוגיין (סימן תרעא), שהבית יוסף וכו' תמהו ולא מצאו מקום לדבריו שעשה עירוב תבשילין ביום טוב שני, דהרי לא שייך תנאי רק ביום טוב ראשון. וזה לשון המרדכי: פעם אחת שכח הר"ש מבונבורק ולא עירב בערב יום טוב, ולא

2. דברמ"א איתא ואם הניח עירוב ולא הזכיר בהדיא אלא אמר בדין יהא שרי לן ליעבד כל צרכנא הוי כמי שלא עירב כלל, אמנם בט"ז ס"ק יח חולק ע"ז ומביא מרש"ל דאמירה אינו מעכב.

3. כן איתא בט"ז ס"ק יא וזה לשונו: לכו"ע צריך להזכיר שהוא מערב אפילו למוכחא מילתא דהיינו הטמנה וה"ה נמי אדלוקי שרגא דמוכחא מילתא שעושה בשביל שבת דהרי מדליק בעוד היום גדול.

4. שעושה לצורך חול. דלחול יכול לבשל ביום חול, ויתכן שהוא מבשל ליו"ט.

5. שמבשל לצורך שבת ולא לצורך יו"ט.

6. וכן כתב בב"ח אות א וזה לשונו: אבל מבשל הוא ליום טוב בכמה קדירות ואם הותיר אפילו הותיר שנים הותיר לשבת ושני, כיון דמתחילה לא נתכוונו לבשל קדירה בפני עצמה לצורך שבת, אבל בקדירה אחת יכול לבשל אפילו מרבה בה חתיכות לצורך שבת ועיין לעיל סימן תק"ג.

נזכר אלא ביום טוב שני, דוודאי אין מועיל תנאי כי אם ביום טוב ראשון. והורה (א) שיבשלו בהשכמה ליום טוב הרבה ויותרו לשבת. (ב) ועוד הורה לעשות עירובי תבשילין עכשיו ביום טוב שני ופוסק בדברי סופרים הלך אחר המיקל, והלכתא כרבא דאמר כדי שיברור מנה יפה לשבת וכו', ופריך אפילו ביום טוב נמי, ומשני שמא יפשע. משמע הא לאו הכי יכול להניח עירובי תבשילין אפילו ביום טוב עצמו. וכיון ששכח ואין כאן פשיעה, יניח ביום טוב עצמו, עכ"ל.

#### ד.

הר"ש התיר בצירוף שיבשלו הכל קודם סעודת יו"ט ונמצא שמבשל צרכי שבת יחד עם צרכי יו"ט

ונראה, דכל ב' הענינים משלימים זה את זה, דיבשלו בהשכמה אפילו בכמה קדירות, רק צריך להיות בכוונתו<sup>7</sup>, דאם לא כן לא היה על מה לדון כנ"ל, ורק שיהיה הכוונה ליום טוב אילו ירצו לאכלו כולו, וכיון שהוא בהשכמה בעת שמבשלים לצורך יום טוב אין המעשה מוכיח על הפכו, ולא לאטמוני וכיוצא בו שהוא כבר אחרי הסעודה. ורק, כיון דעם כל זה אמר להם שיותרו לשבת, יש כאן ערבוב מחשבות וכעין הערמה ואינו מועיל בב' קדירות, לזה צירף שיעשו עירוב תבשילין, והיה דעתו דלרבא שהטעם כדי שיברור מנה יפה, מקשה הגמרא אפילו ביום טוב נמי, ומשני שמא יפשע. והכוונה שעל ידי שיניח תבשיל אחד מקודם כל הבישול לצורך שבת, שוב יזכור לברור מנה יפה כפירוש רש"י<sup>8</sup>, ורק משום שמא יפשע צריך לעשות דווקא מערב יום טוב, ובב' ימים טובים שחלים בימי חמישי וששי יכול לערב ביום טוב ראשון בדרך תנאי, אבל היודע בעצמו שלא פשע היה דעתו של הר"ש מבונבורק דלרבא יהיה מותר, אבל רק אם מצורף אליו שיבשלו גם צרכי כל היום טוב רק אחר כך, וכיון שתנאי זה הוא דבר קשה למסרו לציבור, וכמו שכתב רש"י במשנה שלא יערים, היתה הוראתו רק בביתו, שידע לאוקים ולשער בנפשו. ולא קשה מה שהקשו מהאי סמיא, לא בשנה הראשונה ולא בפעם הב', שלא אמרו לו עצה זו, כי אינו נמסר לכל. וגם אין טענה אם לא יסבור שמואל כטעמו של רבא. ומה שהקשו מהא דקמחו נאסר והרי יכול לבשל בדרך זו, ולהנתבאר לעיל לא קשה.

#### ה.

בהו"א דהגמ' דלרבא אפשר לערב ביו"ט הכוונה קודם שמבשל צרכי יו"ט

ובוודאי מתניתין יום טוב שחל בערב שבת איירי בארץ ישראל שהיה רק יום אחד, ומניח עירוב תבשילין ביום ה', ועל זה אמרו בגמרא דלרבא היה יכול להניח אף ביום טוב, קודם שיבשל מניח תבשיל זה לשבת, ואחר כך יבשל כמה קדירות ליום טוב, וגם במחשבה מפורש לשבת, ורק משום שמא יפשע צריך להניח בערב יום טוב, ועל כל פנים סמך הר"ש מבונבורק על זה בעיקר במה שצוה לבשל הכל בהשכמה ליום טוב, רק מחשש הערמה והמחשבה שיותרו מהקדרה לשבת צוה שיעשו עירוב תבשילין.

7. לאכלו ביום טוב.

8. זה לשונו: אלא לרבא דאמר כדי שיברור, אפילו היו"ט יעשהו לפני סעודת יו"ט יש כאן זכירת שבת לברור מנותיו.

## ג.

### איך שייך לערב מיום א' דיו"ט ליום ב' הא אין היתר לבשל מיו"ט לחול אלא משום הואיל והכא לא שייך וכו'

ויש להוסיף עוד פטפוטי דאורייתא דלכאורה במה שאמר רבא לקמן (יז, א) מניח אדם עירוב תבשילין מיום טוב לחבירו ומתנה<sup>9</sup>, והרי התבשיל הזה מוכרח להניח עד יום טוב שני עד שיבשל הכל לשבת, ואינו יכול לאכול ביום טוב ראשון, והתירא דהואיל ומיקלעי שייך גם בזה אף שמחשבתו דווקא שישתהה עד מחר אחרי שכבר יבשל הכל לשבת, על כל פנים עצם העירוב תבשילין שעשה ביום טוב ראשון הוא כסותר כל המכוון, שהרי האיסור דאורייתא הוא משום שמכוון מיום טוב לשבת והוא כמו מיום טוב לחול לרבה, וכאן לתקן את האיסור דרבנן שמטריח במחשבתו לשבת מיום טוב ועושה מלאכות גמורות באנו לתקן על ידי אותה מחשבה הלא טובה שמתכוון דווקא שישאר למחרת היום טוב ראשון, ואפשר הוא חול ואם כן מבשל מיום טוב לחול ותקנתו קלקלתו, שיבא להרהר שהוא סיתראי. ויצא דאם היום טוב ראשון הוא בערב שבת או היום טוב שני בערב שבת, הרי אם יניח עירוב תבשילין קודם שיבשל ליום טוב ויבשל הכל יוכל לאכול העירוב תבשילין באותו יום ואין צריך שישמר למחרת<sup>10</sup>. ורק שיש בו כעין יציבא בארעא וכו', שכל הקדירות מבשל אף בכוונה לשבת, ורק את העירוב תבשילין כל התועלת שבו משום שיוכל לאכול היום, אכן טענה ומחשבה זאת הוא בכל הקדירות גם כן שמועיל הטעם של הואיל ומיקלעי וכו', ואין כאן סתראי כמובן.

ויצא דשמא יפשע דאמרי אליבא דרבאי<sup>11</sup>, דקאי אמתניתין דאירי בומן שהיה רק יום אחד, פירושו כפירוש רש"י שישכח מתוך טרדת היום טוב, אבל באם יום ה' ויום ו' הוא ב' ימים טובים אז אם מניח ביום טוב ראשון דלכתחילה לא יניח ביום טוב ראשון רק בערב יום טוב כי שמא יפשע, שבזה יותר חמור שיוכל לבא להרהר אחר כל טיבו של העירוב תבשילין כנ"ל דהוי כסתראי, אבל אם הוא יום א' כבזמן המשנה או היום טוב הוא יום ו' ושבת קודש, או יום הב' של יום טוב הוא בערב שבת ושמא יפשע הוא רק ברש"י הנ"ל משום טרדא וזה קיל יותר, ולכן אם ניכר ועוד לא בישל כלל, מועיל שיניחו בעוד שלא בישל ויוכל לאכול העירוב תבשילין ביומו אם רוצה.

## ד.

### הערה בדברי הצ"ח בכיבוד שיטת הר"ש מבונבורק

הנה בצל"ח (ד"ה ונחזור וכו') העלה בדעת הר"ש מבונבורק הנ"ל דכל שהחמירו להשוות יום טוב שני ליום טוב ראשון, משום דלא ליתי לזלזולי, ועירוב תבשילין כיון דגם ביום טוב ראשון יוכל להניחו על תנאי, ודבר שגם ביום טוב ראשון יש משכחת לעשותו, אם יעשנה ביום טוב שני לא שייך לזלזול

9. פי' אם נזכר ביו"ט ראשון שלא עשה ע"ת יכול לעשותם בו ביום כדי להתיר לו ביו"ט שני לבשל לשבת, ומתנה אם היום חול ומחר קודש הרי עירובי עירובי דהיום הוא ערב יו"ט והוא זמן עשיית ע"ת, ואם היום קודש ומחר חול אין עירובי כלום ולמחר שהוא חול מותר לי לבשל אף לולי העירוב.

10. נמצא שיש עדיפות לעשות ע"ת ביום ב' דיו"ט כהר"ש מבונבורק ולא ביום טוב א' ולעשות תנאי דנראה כסיתראי.

11. דלרבה היה אפשר לעשות ע"ת ביו"ט ורק שמא יפשע ביו"ט וישכח לערב לפי שטרוד בזמן זה.

של יום טוב שני לגבי יום טוב ראשון<sup>12</sup>. ואין דבריו מובנים בענ"ד, כי מה שמניח ביום טוב ראשון הוא הכוונה שאינו יום טוב אלא יום הב' ועושהו מספק שיום הב' הוא יום טוב, יש זלזול ביום טוב ב' לגבי הא', לענין שהא' הוא יום טוב<sup>13</sup>.

### ח.

#### היו"ט הראשון שעשו ע"ת אם היה בשבועות או בר"ה

ב. מנא הני מילי אמר שמואל דאמר קרא זכור את יום השבת וגו' (טו, ב). ורמז זה נאמר בסניני, והיום טוב הבאה<sup>14</sup> הוא ראש השנה, ואם כפרקי דרבי אליעזר דקבלת התורה היה בערב שבת<sup>15</sup> היה שייך ליומו להר"ש מבונבורק שאפשר להניחו גם ביום ערב שבת<sup>16</sup>. ותנא מייתי ליה מהכא את אשר תאפו אפו וגו' (שמות טז, כג) וזה נאמר בירידת המן במרה שנצטוו על השבת והיה יכול להזהיר על שבועות הבא, ואף דבשבת ניתנה תורה, אבל יום טוב של שבועות היה בערב שבת כמו שכתבו הרמ"ע (מאמר חיקור הדין ח"ב פרק טו) והמגן אברהם (סימן תצד) שמביאו, ובזה מוכח יותר שצריך להיות מערב יום טוב, ואם ביום טוב לא ירד המן, עם כל זה אפשר לומר להר"ש מבונבורק על קודם אפילו ליום טוב יעשה העירוב תבשילין כנ"ל.

### ט.

#### ביאור דברי ר"א שיסוד ע"ת הוא משום שלא יבשלו מיו"ט לחול ולא חששו שמא יבשל סמוך לשבת

ג. רב אשי אמר כדי שיאמרו אין אופין מיום טוב לשבת קל וחומר מיום טוב לחול (טו, ב). לכאורה אי אזיל בשיטת רבה דהאיסור דבר תורה מסולק על ידי הואיל, ויוצא דסמוך לחשיכה אסור מדברי תורה כמו שכתבו רש"י ותוס' שם פסחים (מו, ב ד"ה רבה) הרי יש חשש בכל בישול ביום טוב שמא יבשל סמוך לחשיכה, ולמה לא חששו לזה רק לשמא יאמר מבשלים מיום טוב לחול ועל ידי העירוב תבשילין ידע שאין מבשלים מיום טוב לשבת רק משום הואיל ומקלע וכו' ולא יבשל סמוך לחשיכה. אבל לרב חסדא בפסחים שם דצרכי שבת נעשה ביום טוב, אין סרך גזירה, דאי אפשר לבוא לאיסור

12. הצ"ח מבאר דהר"ש התיר לעשות ע"ת ביו"ט שני דווקא, דלא שייך ביה הטעם דרב אשי שמא יבשל מיו"ט לחול דאף אם יבשלו מיו"ט שני לחול הוי רק איסור דרבנן, וזה לשונו: דבשלמא גבי שאר דברים נתנו ליו"ט שני כל דיני יו"ט ראשון דלא לזלזולי בו, אבל לענין נידון דידן הרי לא שייך כאן זלזול יו"ט שני לגבי ראשון שהרי ביו"ט ההוא שחל בחמישי ושישי מותר לערב ע"ת גם בראשון שמערב על תנאי וא"כ כשמתירין גם בשני להניח ע"ת אין כאן זלזול.

13. ר"ל דמה שעושה ע"ת ביו"ט א' אינו דומה לע"ת דיו"ט ב' דביו"ט א' הוא ע"ת על תנאי שמא היום חול ולמחר יו"ט, משא"כ בע"ת ביו"ט ב' הוא להצד שמותר לבשל בו מיו"ט לחול וזה וודאי זלזול ביו"ט שני.

14. היום טוב הראשון לאחר מתן תורה הוא ראש השנה. וכיון דמ"ת היה בער"ש נהג כבר עירוב תבשילין בחג מתן תורה עצמו.

15. ראה פרקי דר"א פרק מו, וזה לשונו: רב"ע אומר ע"ש בששה לחודש בשש שעות ביום קבלו ישראל את הדברות.

16. דכיון שנאמר בו ביום הציווי על ע"ת לעשות ביום טוב שבועות שחל ער"ש כדי שיוכלו לבשל לשבת וכדעת הר"ש דאפי' ביו"ט אפשר לעשות ע"ת.

דבר תורה רק אם יבשל לחול, ולכן שפיר קאמר דהעירוב תבשילין שלא יאמר שמבשלים לחול.

י"ד.

### טעם דרבא לא חשש שמא יבשל מיו"ט לחול

ולרבא דאמר טעם עירוב תבשילין כדי שיברור מנה יפה וכו', צריך ביאור למה לא חש על כדי שיאמרו אין אופין וכו' כרב אשי וכרב חסדא, ועל כל פנים על שמא יבשל סמוך לחשיכה דיש סרך דבר תורה בו ביום. וצריך לומר, כיון דהלימוד הוא מקרא (שמות כ, ח) זכור את יום השבת לקדשו, מוכרח דהוא משום כבוד שבת ולא משום סרך חילול יום טוב.

ולרב אשי, צריך לומר דקרא דזכור את יום השבת מכוון גם היום טוב, וכן לקמן תנא דסמכו על הקרא (שמות טז, כג) את אשר תאפו, דאיירי בענין שבת, וכן בפסחים (מז, ב) מביא קרא דשבת לענין מוקצה ביום טוב, אלא מוכרח הוא דחששא שמא בכל יום טוב יבשל סמוך לחשיכה לא גזרו, דאם כן יהיה נגד מה שמפורש התיירו בתורה, אך אשר יאכל לכל נפש וגו' ולא עשו תקנת עירוב תבשילין בכל ערב יום טוב משום זה, ורק בחל יום טוב בערב שבת כיון שמבשלים הכל לצורך שבת, יצא טעות לבשל גם מיום טוב לחול, לזה תקנו עירוב תבשילין, ויוצא מזה תיקון לכל יום טוב.

ואולי לזה אמר רבא טעמו משום שיברור וכו', ולא משום החשש שלא יבשלו מיום טוב לחול, דאם כן היה צריך עירוב תבשילין גם לכל יום טוב, ורב אשי סובר דלכל יום טוב לא יכלו לתקן שנראה תקנה על מה שמפורש התיירו בתורה, ורק אם אירע בערב שבת שאינו נראה בחשש על מה שמפורש בתורה, שוב מתקנו שלא יבוא למכשול בכל יום טוב.

ויתורץ מה שעמד גם הצ"ח, מה אשמעינן לרישא דמתניתין דמבשל ליום טוב, ואם הותיר וכו'. הרי זה כן הוא גם ליום חול, שאם נותר מה שבישל ליום טוב. ולהנ"ל דיום טוב הסמוך לחול אין שום תקנה וגזירה וחשש, אבל בסמוך לשבת היה עולה על הדעת דאף בקדירה גדולה שמשוער שיתיר ויצרף איזה תקנה בעירוב תבשילין לכל מה שמשיר מיום טוב לשבת, ויהיה גרע ממלאה אשה קדירה אף שאין צריך אלא לחתיכה אחת, כיון שכאן הוא סמוך לשבת.

י"א.

### ביאור עפ"י אנדה בהיתר הכנה מיו"ט לשבת

ד. רב אשי אמר כדי שיאמרו אין יום טוב מכין לשבת כל שכן לחול (טו, ב). ומה עולה על הדעת<sup>17</sup>, דאף לרבה רק משום הואיל, אבל יום טוב לחול מובן<sup>18</sup>, הרי ביום טוב כתוב (שמות יב, טז) אך אשר יאכל לכל נפש וגו' וביום טוב מפורש יותר השמחה ושלמי נדבה ושמחה, ואף להדרש וביום שמחתכם (במדבר י, י) אלו השבתות, אבל אין בו ראייה ושלמי חגיגה ושמחה.

17. שיו"ט מכין לשבת הרי ההיתר לבשל ביו"ט זה רק על יו"ט גופיה כדי לקיים בו מצות שמחת יו"ט ולמה שיהיה מותר בו להכין לשבת.

18. שאסור לבשל מיו"ט לחול.



## יב.

מבאר דבשבת ראשונה היה הכנה מיו"ט לשבת ע"כ איכא דס"ל לצרכי שבת נעשים ביו"ט

ואפשר לומר כמו שכתוב (תהלים קיח, כז) אסרו חג בעבותים, כעין שדרשו (סנהדרין לח, א) אדם ביקר ולא יבין (תהלים מט, כא) על השבת הראשון של אדם הראשון, שצריך להמשיך הקדושה למחרתו וכן וקדשתיו היום ומחר (שמות יט, י) עיין בית ישראל בכמה מקומות, ואמרו (סנהדרין נט, ב) מלאכים צלו לו בשר וצננו לו יין, ואמרו (ב"ר יט, ה) שסחטה לו אשכול ענבים ומבואר בספרי קודש<sup>19</sup> שהיה מוכן ומעותד על ליל שבת רק שקדמו בטרם הזמן, וכיון שהיה מוכן מערב שבת לשבת והיה כיום טוב, כמו שאמרו ממזוטי חתן וכלה יום חתונה, וראשון לבריאת אדם ראש השנה הרת עולם. לפי זה היה מקום לומר, שיום טוב מכין לשבת כמו אז שהיה הכנה לשבת.

## יג.

כיון דרק המלאכים הכינו לו ע"כ דאין צרכי שבת נעשים ביו"ט ורק לעת"ל יכינו מיו"ט לשבת

ויש בזה פנים לכאן שרק מלאכים צלו וכו', ומה שהיא סחטה ענבים כבר היה הסתת הנחש הרי דאין הכנה על ידי אדם, ויש פנים כמו שאמרו בספרי קודש שאילו זכו והיו ממתנינים לכניסת השבת היה כבר שבת דלעתיד לבוא יום שכולו שבת, ובוודאי שהיה במעלה כל כך גבוה שרק היום שלפניו מכין מי שטרח בערב שבת וכו', כי אחר כך כבר כולו שבת ולפניו לא היה מי שיכין, וכעין המובא בבית יוסף תקכ"ז מהר"ש מבונבורק שמי שאין לו ולא היה יכול בשום אופן לעשות עירוב תבשילין, גם למי שיקנה קמחו, דמותר להכין הכל מיום טוב לשבת והוא כנתבאר לעיל. וזה שאמרו כדי שיאמרו אין יום טוב מכין לשבת, כל שכן לחול, אם יש אחרי היום טוב חול, וכך שבת שאחר יו"ט לתקן הנ"ל. וזה שאמרו קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין כמו שכתוב וישמור משמרתו לצפות ולשמר אל השבת דלעתיד לבוא, ולתקן מה שאירע מקדם.

ה. ורבי אליעזר אמר לתלמידיו מקרא (נחמיה ה, י) לכו אכלו וגו' ושלחו מנות לאין נכון לו, ואמר רב חסדא למי שלא הניח עירוב תבשילין (טו, ב). וזה היה בראש השנה וכתוב אל תעצבו, היינו שלא יגרמו עצב למי שלא הניח עירוב תבשילין, ומזה יש דיוק לקמן חזיה דהיה עצוב שהיה בראש השנה, וכבר מוכרח שהיה הגילוי מקודם ראש השנה, ולרב חסדא דסובר צרכי שבת נעשין ביום טוב, ורבנן הוא דגזרו ביה גזירה שמא יאמרו אופין אף מיום טוב לחול, וכיון דאצרכוהו רבנן עירוב תבשילין אית ליה הכירא, וזה מובן יותר אי מוכרח לעשותו דווקא מערב יום טוב ולא ביום טוב עצמו קודם שיבשל ליום טוב כהר"ש מבונבורק, וכמו לר' אשי אף לדידן שטעמו כדי שיאמרו אין אופין מיום טוב לשבת קל וחומר מיום טוב לחול.

ואמרינן בשלמא לרב אשי וכו' היינו דמערב יום טוב אך ביום טוב לא, ורק אינו דומה לגמרי דלרבי אליעזר צריכין לימוד גם על אין אופין מיום טוב לשבת, ורק דיוצא קל וחומר על מיום טוב לחול ולכן וודאי שצריך להיות מערב יום טוב, אבל לרב חסדא דרק משום אין אופין מיום טוב לחול הוא דצריך

19. ראה אור החיים הק' בראשית א, כט וראה עוד בש"ך על התורה בראשית ד"ה עוד במדרש.

העירוב תבשילין, אבל מיום טוב לשבת הרי אופין מדינא, אם כן במה שיניח עירוב תבשילין ביום טוב קודם שיבשל ויניחו עד אחרי בישוליו כולם, יהיה דיו בהכירא זו, ושלחו מנות היינו למי שכבר בישל ליום טוב ורק על שבת לא בישל מפני שלא הניח עירוב תבשילין, לא בערב יום טוב ולא ביאור מוקדם שבישל ליום טוב להר"ש מבונבורק.

### יד.

#### אם צריך לבשל בערב יו"ט את הע"ת או דמהני לקחת מן המוכן

ו. ואם צלאן נכרי סומך עליהו וכו' (טז, א). מוכח אין צריך דווקא שהישראל יבשל, וגם לא צריך דווקא לבשלו בערב יום טוב כדמוכח גם מענין כבוש לקמן למאן דסבירא ליה דהכוונה כך כמות שהיא<sup>20</sup>, והעיקר להניחו מיוחד עד אשר יבשל צרכי שבת גם כן. והנה לתנא דמייתי ליה מקרא (שמות טז, כג) את אשר תאפו אפו, נראה לכאורה דצריך שיבשל או יאפה מערב יום טוב.

והנה ביומא (עה, א) איתא, כתיב (שמות טז, ד) לחם וכתוב (במדבר יא, ח) עוגות וכתוב (שם) טחנו, הא כיצד צדיקים לחם, בינוניים עוגות, רשעים טחנו בריחים<sup>21</sup>. ואם כן הך את אשר תאפו קאי על בינוניים וכו' ולא על הצדיקים<sup>22</sup>, ועל כרחך דדי במה שמניחים, ומה שכבר מוכן כלחם, ואם מה שצלאו גוי די כהנחה עושה מצוה, כל שכן וקל וחומר מה שירד מן השמים כלחם וכתוב (תהלים עה, כג) שחקים שנקרא שמו על ששוחקים מן לצדיקים (חגיגה יב, ב) ונעשה פעולתו על ידי המלאכים.

### טו.

#### ביאור ענין ע"ת דגדולי העם שאין צריכים לטרוח על הכנת המאכלים

ואפשר לומר מטעם זה אפשר לסמוך על עירוב תבשילין של גדולי העם כמפורש בגמרא דרק מי שצריך לטרוח מיום טוב לשבת צריך העירוב תבשילין, אבל גדולי התורה הצדיקים שירד להם לחם שלם, וכבר כתוב ברמב"ם (סוף הלכות שמיטה ויובל) בפסוק אני חלקך ונחלתך שכל הפורש עצמו מעניני העולם ומוסר עצמו לעסק התורה מוכן לו מזונו כמו המן לדור הדעה במדבר, וכשבט לוי והכהנים שניתן להם מנתם, ומה שמכינים הוא לצרכי הדור, כמו שאמרו (ברכות יז, ב) כל העולם ניוון בשביל חנינא בני, ולזה סומכין מי שאינם פושעים על עירוב תבשילין שלהם.

ויותר מזה כי הצדיקים בעלי תורה הוא כמו שאיתא (זוהר הק' ח"ג קמד, ב) ברבי שמעון בר יוחאי אנת הוא שבתא דכולא שתא, ובשבת לא ירד המן, ושאלו אמאי לא אשתכח מנא ביומא שביעאה. ואפשר לומר על פי מה שכתב בסידורו של שבת בריש ספרו (שורש א' ענף א' עלים ה-1) דשבת הוא מיוחד עם ראשית הבריאה, כמו שנרמז בתניבת בראשית<sup>23</sup>, והוא מדרגת רצון הפשוט כשעלה

20. נמצא שנכבש כבר לפני ערב יו"ט.

21. וברש"י לחם משמע אפוי עוגות משמע קודם אפיה.

22. כי הצדיקים לא היו צריכים לאפות אלא קבלו מן המוכן.

23. כדאיתא בתיקוני זוהר תיקון מד בראשית תמן שבת כי בענין זה השוה קדושת השבת לבריאת שמים וארץ.

ברצונו לברוא העולם ולא סייע אף מלאך שנבראו ביום ה', וכיון שהמן נקרא לחם אבירים שניזונים בו המלאכים<sup>24</sup>, ממילא השבת קדמה אף למזון המן מזון המלאכים. אמנם אמרו (בראשית רבה ת, ז) שנמלך עם נשמותיהם של צדיקים ואם כן קדמו להמן, ואלו הם שבתא דכולא שתא, וכל מה שאוכלים להמשיך מזונות גשמיות לצרכי העולם וזה שכתוב לחם אבירים אכל איש, שניזון משה רבינו עליו השלום מהמן בזמן שהותו שם, אבל צידה שלח להם לשובע, כדי להמשיך צידה כמו שכתוב (תהלים קלב, טו) צידה ברך אברך אביוניה אשביע לחם, וכמו שפירשנו 'בורא נפשות רבות וחסרונם' אלו שכוללים נפשות רבות, רבי המלוכה, וחסרונם הוא רק כדי להחיות בהם נפש כל חי. וזה שאמרו (ביצה טו, ב) ותנא מייתי ליה שהמשיך כל הצורך מקרא את אשר תאפו וגו', שגם הבינונים וכו' יתפרנסו על ידי פרנסי הדור, ואפשר דלכן השתדלו בזה ורבי אמי ורבי אסי עירבו אכולהו טבריא שכל אחד ואחד היה כוחו יפה בזה.

### טז.

#### כסא דהרסנא שיש בדג שיעור בלחוד אם מהני לעירוב תבשילין

ז. שם אמר רב יוסף וכו' ואי עבדינהו כסא דהרסנא אסור וכו' קא משמע לן קימחא. (טז, א)<sup>25</sup>. מעיקר ריהטא דש"ס משמע דקאי גם לענין עירוב תבשילין, ורב יוסף אמרו כמו שאמר הך דואם צלאו וכו' שאינו נאסר הדג וראוי לעירוב תבשילין, כן קא משמע לן דאי עבדינהו הגוי כסא דהרסנא שאסור, וממילא אינו ראוי לעירוב תבשילין.

ולא משמע כן בפוסקים, דהרמב"ם ושולחן ערוך לא הביאום לענין עירוב תבשילין, רק לענין בישולי גוים בסימן קי"ג סעיף ב', שוב מצאתי בשלטי גיבורים כאן בסוגיא בשם הר' ישעיה אהך דכסא דהרסנא דנפקא מינה גם לענין עירוב תבשילין שאין לסמוך עליו.

### יז.

#### מצדד דאף אם בדג לבר יש שיעור מכל מקום לא מהני דהדג בטל לקמח

ולכאורה למה דקיימא לן (סימן תקכ"ז סעיף ג') דעירוב תבשילין אין צריך אלא כזית, אם כן ודאי אם יש בדג כזית אף שיש עליה הך כסא דהרסנא היינו הקמח המטוגן, מכל מקום כיון שהדג מצד עצמו אין בו משום בישולי גוי יש לסמוך עליו, אם לא שנאמר שנאסר מחמת הטעם שקיבלו הדגים מהטיגון, ובזה יש מחלוקת הפוסקים אי טעם של בישולי גוים צריך ס', ועיין סימן קי"ב ש"ך ס"ק כ"ג ובסימן קט"ו ס"ק י"ז, ופרי מגדים וחוות דעת סימן קי"ב<sup>26</sup>.

24. ראה יומא עה, ב תנו רבנן לחם אבירים אכל איש (תהלים עח, כה) לחם שמלאכי השרת אוכלים אותו דברי רבי עקיבא.  
25. בגמ' איתא ג' דינים, א. אמר רב אסי אמר רב דגים קטנים מלוחים אין בהם איסור בישולי עכו"ם כיון שהם נאכלים חיים. ב. אמר רב יוסף דאם צלאן לגבי עירוב תבשילין שמיה בישול. ג. אי עשוהו עכו"ם כסא דהרסנא דהיינו שטגנם עם שומן קרבי הדגים וקמח אסור לאכול תבשיל זה משום בישולי עכו"ם והק' בגמ' פשיטא ותי' מהו דתימא שהדג הוא העיקר וא"כ התבשיל מותר קמ"ל דהקמח הוא העיקר וע"כ התבשיל אסור.

26. דברמ"א בסימן קי"ב סעיף י"ד איתא וזה לשונו: וכן כל מקום שנתערבה פת של עכו"ם בשאר מאכל בטל ברוב בין בלח בין ביבש, ונחלקו האחרונים האם זה היתר מיוחד בפת שיש בה משום חיי נפש, אבל שאר בישולי עכו"ם בעינן ס'

אמנם יש לומר דבכסא דהרסנא מועיל הך סברא דקימחא עיקר שעל ידי זה אף הדגים נגררים אחריו וחל עליו שם איסור, אף אי נאמר שמצד נותן טעם היה מבטל הדג את הקמח, ואם כן אין לסמוך עליו לעירוב תבשילין אף אי יש כזית בדג עצמו, וכן משמע ברשב"א ועיין שולחן ערוך סימן קי"ג סעיף ב'.

יה.

### ביאור הדין של אין לו שיעור למעלה

ח. תבשיל זה וכו' אין לו שיעור למעלה (טז, ב). לכאורה פשיטא. ובצל"ח רצה לומר דהניח כמה זיתים לכמה בני אדם. והיה אפשר לומר שאם לא נשתייר אין להם על מה לסמוך קא משמע לן כיון שנשתייר כזית ד<sup>27</sup>. וצריך ביאור דאם יזכה לכל אחד ואחד במפורש כזית מבורר, הרי אין לו חלק באינך, ואם לא בירר רק סתמא שזכה לעשרה בני אדם עשרה כזיתים הרי כל אחד ואחד יאמר דשלו הוא מה שלא נאבד, וברירה כזו בדרבנן קל כעירובי תבשילין היה פשוט דשייך, ולא צריך כאן ענין ברירה כלל, גם אינו כבאין לשאול בבת אחת בב' שבילין, דבזה הוא רק לסימנא בין לרבא בין לרבא אשי, ואיך בעירובי חצרות בהך דעירובין פ"ב ע"ב אם לא נשתייר מהב' סעודות כשחשכה.

יט.

### ביאור איך מהני עירוב תבשילין של גדול העיר לטעמים דרבא ורבא אשי

ט. דאבוה דשמואל מערב אכולה נהרדעא, רבי אמי ורבי אסי מערבו אכולהו טבריא (טז, ב). לטעמים שנאמרו שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליום טוב לרבא, ולרבא אשי כדי שיאמרו אין אופין מיום טוב לשבת וכו' (לעיל טו, ב) לכל זאת מה התועלת על ידי שיזכהו גדול העיר, והרי רק דעת המניח בעינין ולא דעת מי שהניחו לו<sup>28</sup>.

ואפשר לומר דכמו מי שסמוך על שולחן אחרים אין צריך לערב לעצמו כמבואר בסימן תקכ"ז

לבטלם וכן סבירא ליה להגר"א בס"ק מ' ופרי חדש בס"ק כ"ה ובסימן צ"ט ס"ק י"ז ועוד פוסקים, אבל הש"ך כתב דכל בישולי עכו"ם בטלים ברוב כדין פת עכו"ם וכן פסק בפמ"ג או"ח בסדר הנהגת הנשאל באו"ה סדר ג' אות ל"ו.

27. זה לשונו: הדבר יפלא ואיזה סברא יהיה שלא יוסיף כמה שירצה, וגם תמוה איך שייך סוף לענין זה. ובזה הרגיש מהר"ם ש"ף ולא כתב שום ישוב. ולענ"ד נראה לפרש אין לו שיעור למעלה שיוכל לערב על מספר אנשים שירבה אפילו על אלפים ושמואל מערב על כולהו נהרדעי ולא תאמר שצריך להוסיף לפי מספר הנסמכים על עירוב זה שיגיע כזית על כל אחד, קמ"ל שאין לו שיעור למעלה, ועל הזית האחד יכול לערב על אנשים רבים מאוד, וכמ"ש ר' אבא לעיל כזית בין לאחד בין למאה, ובזה א"ש תחילתו וסופו שיש מקום לומר בשלמא בתחילתו שמערב על כזית אחד על אנשים הרבה וודאי מהני, אבל סופו כגון שלקח חתיכה גדולה דרך משל עשרה זתים, ואומר בדין יהא שרי לי ולכל אשר יסמוך עלי, ושוב נאכל או נאבד ונשתייר ממנו חמשה זתים יש מקום לומר כיון שלקח יותר מזוית והרבה לקחת עשרה זתים, מסתמא היה דעתו על עשרה אנשים שיגיע זית לכל אחד וכיון שלא נשתייר רק חמשה זתים לא יוכלו לסמוך עליו רק חמשה, קמ"ל שגם סופו אין לו שיעור ויכולו לסמוך עליו כל מה שירצה אם לא פשעו.

28. ראה שיטה מקובצת ד"ה פשיטא בשם הריטב"א שביאר את האבעיא בגמ' אם בעינין דעת מי שהניחו לו או לא בעינין, דוודאי זכין לאדם שלא בפניו, מכל מקום כיון שמטרת העירוב היא להיכר מטעם דרבא או דרבא אשי יש מקום לומר שאם אינו יודע כבר מבעוד יום שעירב עליו אין בזה היכר עיי"ש.

סעיף כ"ט<sup>29</sup>, נאמר דגדול העיר שממשך השפעה לכל העיר, וכעין כהן גדול שמקטיר בכל יום<sup>30</sup>, ולא שייך בו הכלל חדשים לקטורת אף שמעשרת, וכמו שאמר מרן הגה"ק מבעלזא בשם אבותיו טעם זה שהרב יכול להיות סנדק כמה פעמים בבן זכר של אב אחד אף להרבינו פרץ שברמ"א הלכות מילה (יורה דעה סימן רסה סעיף יא)<sup>31 32</sup>. כך גדול העיר שכל מילי דמתא נשפעים על ידו, ולכן כל העיר כאילו סמוכים על שולחנו, ודווקא אלו שחרדים על דברי חכמים, אבל הפושע כפירוש רש"י (ד"ה לדידך)<sup>33</sup> שבענין זה הראה שאינו חרד לדברי חכמים, אינו בזה כסמוך על שולחנו.

**עוד יאמר**, דגדולי העיר אחריותם על הפגמים שוגגין ואנוסין ומוטעים ועמי הארץ עליהם, כעין דור לפי המנהיג (ערכין יז, א), ובחמורות אמרו ידינו לא שפכה, ובגמרא מכות (יא, א) ברבי יהושע בן לוי אף על פגעי גופניים<sup>34</sup>, ואמרו שם (במשנה) אמותיהם של כהנים גדולים היו מביאים להם מזון ביושבי ערי מקלט, כך עליהם לספק להם מזון מה שנפגעו שלא הועילו בתפילתם ולימודם שלא יבא מכשול לאף אחד, ורק הפושע שאינו חרד לדברי חכמים יצא מכלל אחריותם.

## כ.

### כשגדול העיר מערב לכל העיר אם מעכב את הברכות מאנשי העיר

י. רבי אמי ורבי אסי מערבו אכולהו טבריא (טז, ב). בפשוט נראה שכל אחד ואחד היה מערב, ואין חשש לברכה לבטלה שאם אחד כבר עירב הרי גם חברו בכלל עם כל הדרים בטבריא, ואף שיש

29. ראה שועה"ר לאדמוה"ז סעיף יח והוא עפ"י דברי הרא"ש ביצה סימן ו וזה לשונו: ובעירוב תבשילין אין אדם צריך לזכות לאשתו ולבני ביתו אלא כשהוא עירב כולן מותרין.

30. ראה יומא יד, א וברמב"ם הלכות כלי עבודה פרק ה הלכה יב.

31. דאיתא בשו"ע יו"ד סימן רסה סעיף יא נוהגין שלא ליתן שני ילדים לבעל ברית אחד כדאמרינן גבי קטורת חדשים לקטורת דמבואר בחז"ל שהסנדק הוא כמקטיר קטורת ואמרו ביומא כו, א שכל כהן שהקטיר פעם אחת לא היה מפיס עם אחיו בגורל שנית מפני שהקטורת מעשרת וכל פעם היו מעשרים כהן אחר וכן הוא בסנדקאות. אמנם רב בעירו מבואר בתשובות חתם סופר סימן קנח ובתשובות נודע ביהודה מהדו"ק יו"ד סימן פו שנהגו לתת סנדקאות אפילו כמה פעמים כמו כהן גדול מקטיר כל יום כמו"כ הוא רב בעירו, וביאר בזה הרה"ק מבעלזא ז"ע טעם הדבר שהשפעת הפרנסה לכהן גדול אינו בשביל עצמו אלא לכל ישראל וכן בסנדקאות ההשפעה לרב בעירו אינו בשבילו בפרטיות אלא לכל בני העיר לכן אין קפידיא בדבר.

32. מאמר זה מהרה"ק ז"ע נאמר להגאב"ד קוממיות רבי בנימין מנדלזון זצ"ל, בעת שהיה אצל הרה"ק ז"ע בשנת תשכ"י ודיברו אז במצות שמטיטה שהיה בשנה זו אם נוהג מן התורה או מדרבנן, והזכיר הרב מקוממיות את דברי הסמ"ע דכיון ששמטיטה בזמנה"ז מדרבנן לא נאמר ע"ז את ברכת התורה וציותי את ברכתך, אח"כ הוסיף ואמר אמנם כיון שחזו"ל ציוו על השמטיטה א"כ מן הראוי שחזו"ל ימשיכו וישפיעו ג"כ את הברכה שברכה התורה הק' וציותי את ברכתך, והרה"ק נתרגש עד למאוד לשמוע דברים הנ"ל וחגר עצמו באבנטו ואמר להרב מקוממיות שיוכיח את שמו ואת שם אימו והסביר לו ענין הדבר דכיון שהנכם הרב של שומרי שביעית והרי הברכה שמברכים להרב הוי ברכה לכל בני העיר כמו שרואים בסנדקאות דעל אף שברמ"א מבואר שלא לתת פעמיים סנדקאות לאיש אחד מ"מ הרי ידוע תשובות חת"ס ותשובות נודע ביהודה דלרב בעירו נותנים כמה פעמים משום דברכת הרב אינו לעצמו אלא לכל בני עירו וממילא ע"י שיברך את הרב של השומרי שביעית יתברכו כולם בברכת הקודש, כמו שאמר מקודם דחזו"ל צריכים להשפיע ברכה לשומרי שביעית.

33. בעובדא דההוא סמיה ששכח ב' פעמים לעשות עירוב תבשילין, ולא רצה שמואל להוציא בעירוב דגדול העיר.

34. איתא שם ההוא גברא דאכליה אריא ברחוק תלתא פרסאי מיניה דרבי יהושע בן לוי לא אישתעי אליהו בהדיה תלתא יומי.

לומר שערבו בשעה חדא, לא הקדים אחד את חברו כדי לזכות בהמצוה, אבל אף אם אחר אחד מחברו וכוונתו לערב בעצמו והוי ככוונה שלא לזכות במה שחברו מזכה לו, דיש לומר שהוא כתנאי בדבר אם לא ישכח. ורק דיש לומר דכל אחד ואחד נתכוון על חברותו דהוי להו תליסר בי כנישתא בטבריא כמו שאמרו בגמרא ברכות (ח, א). אבל בענ"ד נכון כמו שכתבנו, שכל אחד ואחד רצה לזכות לו ולאחרים, ואפשר שישכח אחד מהם.

### כא.

#### ביאור הטעם שהתירו לטרוח להכין ע"ת ביו"ט א' לצורך שבת

יא. מניח אדם עירוב תבשילין מיום טוב לחברו ומתנה וכו' (יז, א). צריך ביאור לכאורה, דאף אם היום קודש ומחר חול ואין צריך עירוב תבשילין, אכתי איך מטריח ומבשל ואופה לשבת, דהרי מניחו עד השבת, והא דאמר לעיל (טו, ב) דלטעמא דרבא אפילו ביום טוב נמי היה יכול להניח עירוב תבשילין ורק מחשש שמא יפשע צריך להניח מערב יום טוב, דכך היה תיקון עירוב תבשילין דעל ידי טעמא דהואיל, או מטעמא דצרכי שבת נעשין ביום טוב אין כאן איסור דאורייתא, ותו תקנו עירוב תבשילין לסימנא כרב אשי או כרבא, ושפיר היה אפשר להניחו אף ביום טוב גופיה שהכל כדי שיברור מנה יפה ולא גדר חשש מלאכה כלל, אבל לעשות בדרך תנאי שאם מחר חול אין צריך עירוב תבשילין, סוף סוף יהיה טירחא חינם מיום טוב לשבת.

### כב.

#### מבאר דאסור לבשל לצורך זה אלא להניח ולצד שיו"ט ב' הוא חול הוי רק כהנחה בעלמא

ואם היה אפשר לומר דאם מניח ביום טוב הא' על דרך תנאי יהיה רק הנחה בעלמא כהך דלעיל (טז, א) עדשים שבשולי הקדירה ופירש רש"י שנשארו בלא מתכוין שאין בו רק הנחה בעלמא, וכן הא דצלאן נכרי, ואם אין כאן רק הנחה ולא שום בישול וכיוצא בו של גדר מלאכה, כך נאמר בכל המתנה ביום טוב ראשון יהיה להניח ממה שלפניו מוכן, ובעל השמועה זה הוא רבא ואמר לעיל דלדידיה אפילו ביום טוב כלומר בכל יום טוב היה אפשר לעשות העירוב תבשילין ביום טוב עצמו כיון שטעמו כדי שיברור וכו' היה גם כן אפשר לומר דהכוונה על הנחה ולא על בישול<sup>35</sup>. אבל כל זה דוחק שאינו מתקבל, דהרי בריש סוגיא תנא ותנא מייתי לה מהכא את אשר תאפו אפו וכו', מכאן אמר רבי אליעזר אין אופין אלא על האפוי וכו', דנראה דעיקר עירוב תבשילין הוא שיבשל ויאפה.

### כג.

#### צ"ב הטעם שאסור לאחרים לבשל למי שלא עירב ע"ת

יב. תוס' ד"ה אי אמרת וכו'. ועוד קשה כיון שהוא נאסר מאיזה טעם יהא מותר שאחרים אופים

35. וכן ביאר במאירי חידושי ביצה יז, א וכן בשיטמ"ק בשם הריטב"א דאסור לבשל לצורך ע"ת בכה"ג כיון דאסור לאכלו עד אחר שיכין צרכי שבת. אמנם בשו"ת מהר"י אשכנזי תלה נידון זה בפלוגתת רבינו אפרים ושאר ראשונים אם צריך שיהיה דבר מוכן מערב יו"ט דרבינו אפרים אסר לבשל וכל שאר הראשונים מתירים.

בשבילו וכו' (יז, א). צריך ביאור דהאיך יעלה על הדעת שיהיה כגוי דדרשינן (ביצה כא, ב) לכם ולא לגוי, בשביל שלא עירב יהא אסור למי שכן עירב לבשל בשבילו אפילו בקדירה מיוחדת, ואפילו אם היה מקנהו לו היינו מי שערב למי שלא ערב, הרי האיבעיא הוא רק על קמחו שלו אם נאסר, אבל לא שקמחו של חברו יהיה אסור בשבילו אף שהקנהו לו, ורק שאם מקנהו לו תאמר הרי נכלל בכלל של קמחו נאסר, אכן התוס' כתבו אפילו אם רק הוא נאסר יהיה אסור לאחרים לבשל בשבילו<sup>36</sup>. גם צריך ביאור אם מה שאמרו קמחו נאסר הוא רק מה שהיה אצלו משלו, אבל מה שנותן לו אחרי חלות היום טוב לא יהיה נאסר.



36. אמנם ראה בסימן תקכו שעה"צ ס"ק פד דבקמח של אחרים בוודאי מותר לבשל בשבילו ורק בקמח שלו אסור לאחרים לבשל בשבילו.

## תשובות, הערות וביאורים בגמרא ובהלכה

הגדה"צ רבי בנימין מגדלזון זצוק"ל  
גאב"ד כפר אתא – קוממיות

### שו"ת בדין מציאה שוחט בבהמה

שאלה:

לק"י

ב"ה עדן יע"א. היום ג' י"ג לחודש תשרי שנת ה'תשי"ז

א.מ.ג.

שלומות רבות וברכות מרובות מאלופות מרובבות מלפני שוכן ערבות

למעלת הרה"ג [בנימין] מגדלזאהאן שליט"א

יורנו מורנו בענין שוחט ששחט בבהמה, בעת שהיה בודק בית הכסות, מצא בין הפרש מציאה, כגון זהב וכיוצא. מה הדין נותן בזה, אם המציאה לשוחט או לבעל הבהמה. כי השוחט טוען כי מן השמים זיכו לו, והמציאה ברוב טרחו ועיונו היטב מצא אותה, שאלולי לא בדק ועוד הפרש בתוכו, היתה יוצאת בין הפרש, ובטוח לא יגיע ליד בעל הבהמה, כי בעל הבהמה לא עומד בשעת שחיטה ובדיקה ורק ערביים עובדים, א"כ הוה כמציל מזוטו של ים, לזה טוען השוחט שמציאה שלו שייך.

ובעל הבהמה טוען כי מה שנמצא תוך הבהמה הוא שלו.

מחכים תשובתך המאירה מהרה

תשובה:

ה' פ' נח תשי"ז

1. תשובה זו נכתבה בב' נוסחאות בכת"י, והנוסח הב' נכתב במכונת כתיבה ונשלח לשואלים. הנוסח שבפנים הוא כפי שנכתב במכונת כתיבה, עם כמה הוספות מהכת"י של נוסח זה. בנוסח הא' ישנם שינויים רבים והוספות, ואולינן בתר משנה אחרונה.



מכתבכם קיבלתי, ובדבר שאלתכם בענין השו"ב שמצא זהב בפרש שבקיבה, שהשו"ב טוען שהוא שלו כמציל מזוטו של ים, ובעל הפרה טוען שכל הנמצא בבהמה הוא שלו.

הגני להשיב חו"ד:

מה שכת"ר מדמה זה לזוטו של ים, הנה ז"ל הגמ' בבא מציעא כא ע"ב: "בזוטו של ים ושלילותו של נהר וכו', רחמנא שריי', כדבעינן למימר לקמן", ופי' רש"י ז"ל וז"ל: "לקמן. בשמעתין, מנין לאבידה ששטפה נהר כו'". והוא בדף כב ע"ב, ושם מסיים המימרא בל"ז: "יצאת זו שאבודה ממנו ואינה מצויה אצל כל אדם". ומבואר בפוסקים, דמיירי שאינו יכול להציל אפי' ע"י הדחק (יעוין בשיטה מקובצת כא ע"ב, מן ד"ה בזוטו עד ד"ה ורבא<sup>2</sup>). אבל בנדון דידן, כל מי שיחפש בבית הכוסות יכול למצוא הוזהב, והדרך הוא לבדוק בבה"כ ועי"ז יכול למצוא. ונקרא לכן מצויה היא אצל כל אדם, ואינו דומה כלל לזוטו של ים.

אמנם, כאן צריך לברר אם בעל הפרה זכה בכלל בזהב הזה, לפני שבא לידי השו"ב. משום שאם היה בעה"פ טוען שהוזהב היה שלו, והבהמה בלעה זהבו, הי' צריכים להורות דיני אבידה ומציאה. אבל מלשון השאלה נראה, שבעה"פ מודה שהוזהב לא הי' קודם שלו, אלא זה מציאה שנמצאה ברפש בהמתו.

והנה הרמ"א ז"ל בחו"מ סי' רס"ח ס"ג כתב, וז"ל: "(ואין חצירו קונה לו), אלא בידוע במציאה או דאסיק אדעתיה. אבל בדבר שאינו רגיל לבוא, אין חצירו קונה לו, אע"פ שבאה מציאה לשם. ובא אחר ונטלה שם זכה, הואיל ולא ידע בעל החצר במציאה אשר שם קודם שזכה בה השני (נ"י<sup>3</sup> ומרדכי פ' אלו מציאות<sup>4</sup>)", עכ"ל. הרי הדבר מבואר שבעה"פ לא זכה מעולם בזה, והשו"ב המוצא זכה בהוזהב.

אמנם הרמב"ם בפרק ט"ז מהל' גזילה ואבידה הל' ח' כותב, וז"ל: "והואיל וחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו כמו שיתבאר, למה לא יקנה בעל החצר זה המטמון שבתוך הכותל הישן, אע"פ שהוא של אמוריים, ותהיה מחיצה זו לבעל החצר. מפני שאינו ידוע לו ולא לאחרים, והרי זה המטמון אבוד ממנו ומכל אדם, ולפיכך הוא של מוצאו. ומה אבידה של אדם אמרה תורה "אשר תאבד ממנו ומצאתה", מי שאבודה ממנו ומצויה אצל כל אדם, יצאת זו שנפלה לים שאבודה ממנו ומכל אדם, ק"ו למטמון קדמוני שלא הי' שלו מעולם, והוא אבוד ממנו ומכל אדם, לפיכך הוא של מוצאו", עכ"ל. מוכח מדברי הרמב"ם אלו, שחולק על הפוסקים המובאים ברמ"א הנ"ל. שאם יסבור כמוהם, למה לא מתרץ כטעמם, שבמציאה אין חצר קונה שלא מדעתו.

ובחידושי הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל בחו"מ סי' ר"ס על הגליון<sup>5</sup>, מביא ג"כ מזה ראייה שהרמב"ם ז"ל חולק על רבינו ברוך ממגנצא<sup>6</sup>, שאומר שרק בהפקר גמור חצרו של אדם קונה שלא מדעתו, אבל

2. וכן מבואר בטושו"ע סי' רנ"ט (נוסף בכת"י).

3. ראה שם כה ע"ב, ד"ה דשתיך.

4. נסמן לקמן הערה 7.

5. ד"ה אלא הפקר גמור (על הסמ"ע אות ב).

6. הובא במרדכי דלקמן, נסמן הערה 8.

## במציאה לא.

אמנם הט"ז ז"ל בסי' ר"ס דבור הראשון? אומר, שהרמב"ם ז"ל מיירי מהפקר, ולכן לא יכול לתרץ כרבינו ברוך ז"ל יעו"ש. ולפ"ז אפשר לכאורה לומר, שלא חולק גם על הפוסקים שמביא הרמ"א ז"ל כי הם מדברים ממציהא. אבל המעיין במרדכי ז"ל<sup>8</sup> יראה שהכוונה בעיקר אם שכיח למצוא דבר כזה או לא, ואין נפק"מ בין מציאה והפקר, וא"כ יש הוכחה שהרמב"ם ז"ל לא סובר כהפוסקים שברמ"א ז"ל.

אמנם לפי דברי הט"ז אפשר לומר שהרמב"ם ז"ל סובר כר"ב ז"ל, וא"כ בנדון דידן גם הרמב"ם ז"ל יסבור שבעה"פ לא זכה, והרי הוא של השו"ב המוצא. אמנם יש לחוש לדברי הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל, וכן מוכח מנתיבות המשפט ס"ק א', שהרמב"ם ז"ל חולק על ר"ב ז"ל, יעו"ש. ועל הפוסקים שברמ"א ז"ל, מוכרח שחולק כנ"ל, ובפרט שהרא"ש ז"ל ב"מ סי' ט' אומר שהמטמון של אמוריים הוא של כלל ישראל, ויש לו דין מציאה, יעו"ש. וגם לשון הרמב"ם ז"ל הוא, "ותהי' מציאה זו", נראה מזה שמטמון של אמוריים לא נחשב להפקר, אלא למציאה כדברי הגאון רמ"א ז"ל ונתה"מ, כי הרמב"ם חולק על ר"ב ז"ל<sup>9</sup>, וסובר שבמציאה ג"כ חצר קונה שלא מדעתו, ובמטמון אמוריים הוצרך לטעם של אינה מצוי' לכל אדם. ובנדון דידן אינו נקרא אינה מצוי' אצל כל אדם, כנז"ל ההבדל מזה לזוטו של ים.

לכן יש לפשר, ולתת להשו"ב שני שלישי מהמציאה, ולבעה"פ שלישי אחד.

כן נלע"ד לדון בזה, ואם אתם רוצים לסמוך על דברי תעשו הפשר כנ"ל.

החתימה



7. ד"ה הרי הוא של מוצאה.

8. הנ"ל, ב"מ כה ע"ב, ד"ה מצא בגל או בכותל ישן.

9. ובני תימן (נוסף בכת"י).

## בשיטת הרמב"ם האם הדלקת המנורה עושה מצוה או הנחתה

בעזה"י. קוממיות, יום ו' דחנוכה תשכ"א

כתב הרמב"ם ז"ל בהל' ביאת המקדש פ"ט ה"ז, וז"ל: "וכן הדלקת הנרות כשירה בזרים, לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן" עכ"ל.

והקשה המנחת חינוך במצו' צ"ח, וז"ל: "וזה כמה שנים הקשיתי על דין זה של הר"מ, דאם הוציאן לחוץ מותר זר להדליק, הא במנורה ודאי הדלקה עושה מצו' ולא הנחה, דאי לאו לא היתה דוחה שבת, דאפשר לעשות קודם השבת להדליקה ובשבת יגביה ויניחנה, ומבואר להדי' ברש"י שבת כ"ב ע"ב ד"ה אי הדלקה עושה מצו' וכו', כדאשכחן במנורה. ושם בסוגי' מבואר דאי הדלקה עושה מצו', הדלקה במקומה בעינן. ואי הדליקה מבפנים והוציאה, גבי נר חנוכה לא עשה כלום, עיי"ש. א"כ, כיון דמקום המנורה בהיכל, בודאי צריך להדליק במקומה היינו בהיכל, ושלא במקומה לא עשה כלום. ואיך כת' הר"מ והראב"ד דהדלקתן בחוץ כשרה, הא הדלקה במקומה בעינן. ואח"ז מצאתי קושיא זו בס' מעשה רוקח לחכם ספרדי על הר"מ פ"ד מחנוכה ה"ט, הקשה קושיא זו, ואינו תחת ידי כעת" עכ"ל.

והנה באבני נזר חאו"ח סי' תק"ה אות ב' כתב, וז"ל: "ועל כרחך סבירא לי' (להרמב"ם ז"ל) הנחה עושה מצו' במנורה, דאי הדלקה עושה מצו', הדלקה במקומו בעינן" עכ"ל. וקשה עליו קושיית המנ"ח למה הדלקה דוחה שבת, והלא אפשר לעשות קודם שבת להדליקה ובשבת יגביה ויניחנה.

ונראה לתרץ, דבגמ' שבת כ"ב-כ"ג אמרינן, "תא שמע, דאמר רבי יהושע בן לוי, עשית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו, למוצ"ש מכבה ומדליקה. אי אמרת בשלמא הדלקה עושה מצוה שפיר, אלא אי אמרת הנחה עושה מצו', האי מכבה ומדליקה, מכבה ומגביהה ומניחה ומדליקה מיבעי לי'". ופירש"י "דולקת. שהדליקה למצות חנוכה בע"ש: ומדליקה. למצות הלילה", עכ"ל. ובתוס' ד"ה מכבה ומגביהה ומניחה וחוזר ומדליק מיבעי לי'. וא"ת, אמאי מכבה וחוזר ומדליק, בהגבהה סגי כיון דהנחה עושה מצו', דאטו מי גרע דלוקה ועומדת מהדליקה חרש שוטה וקטן. וי"ל, דמיירי שהדליקה מתחלתה לצורך שבת, ולכך גרע מהדליקה חש"ו, דהתם שמדליקה בעתה ניכר הדבר שהוא מדליקה לשם חנוכה. ריב"א" עכ"ל.

והנה, רש"י ז"ל שאומר שהדליקה למצות חנוכה בע"ש, סובר לפי שבכל יום של חנוכה הוא מצו' בפני עצמו, ולכן לא מועיל מה שהדליק בע"ש לשם מצות חנוכה, על מצות הדלקת חנוכה במוצ"ש. שבכל יום מצו' בפני עצמו, ואין הדלקת יום אחד מועיל ליום אחר. וגרע מחש"ו שמדליק באותו היום, לפי שחש"ו מדליקה בעתה, ביום שחל עליו מצות אותו היום, ניכר שהדליק לשם מצות חנוכה של אותו היום.

ומיושב קושיית המנ"ח, שבמנורה יש כל יום בפני עצמו מצוה להדליק המנורה באותו היום, ולא

יועיל מה שידליק בע"ש על המצו' של הדלקת המנורה בשבת, כמו שלא מועיל בחנוכה מע"ש על מוצ"ש. ואפילו לדברי התוס', שמוכח מדבריהם דאם הדליק בע"ש לצורך חנוכה יועיל לצורך חנוכה במוצ"ש, במנורה יסברו שלא מועיל. לפי שבחנוכה ההדלקה שמדליק הוא מצות הדלקת חנוכה בע"ש, שבע"ש הי' חנוכה והוי כמו שכתבו התוס' ומדליקה בעתה, ניכר הדבר שהוא מדליקה לשם חנוכה.

אבל מה שמדליק המנורה בע"ש, לא עושה שום מצוה בהדלקתה, כי אז דולק המנורה בהיכל ומתקיים שם מצות הדלקת המנורה של יום ע"ש, ואין כאן שום עשיית מצו' הדלקה לא של ע"ש ולא של שבת שלא הגיע עוד. משא"כ בחנוכה יש עכ"פ מצו' של ע"ש. ולכן הדלקת המנורה דוחה שבת, אפי' להאומרים הנחה עושה מצו'. שאין עצה לקיים מצות הדלקה של יום שבת בהדלקה של ע"ש, ומיושב דברי הרמב"ם ז"ל וכדברי האבני נזר ז"ל.



## בדין אשה שנתגרשה פעמיים האם מותרת להינשא לשלישי

ב"ה. קוממיות, יום א' פ' משפטים תשכ"א

לכבוד ידידי הרה"ח מוהר"ר

אחדשה"ט

מכתבך קיבלתי, בדבר אם מותר לישא אשה שנתגרשה שני פעמים, בשו"ע אהע"ז סי' ט' סעיף א' מביא הרמ"א ז"ל שני דעות, וכותב "וכן עיקר" כדעת המתירים עיי"ש.

בקצת דפוסים מוקף ה"וכן עיקר", אבל זוהי טעות דפוס. שהרמ"א ז"ל כתב "אבל י"א וכו'", ומוכרח שכוונתו להמשיך דבריו "אבל י"א וכו' וכן עיקר" כהיש אומרים זו, וזה פשוט<sup>1</sup>.

### א.

בהג"ה הנ"ל כתוב על י"א הראשון שאוסרים מ"מ "רש"י פ"י דיבמות", וצ"ל פ"ב דיבמות<sup>2</sup>. וכתוב הלאה "והר"ן ר"פ נערה" עיי"ש, וזה נתחלף בהדפוס שהתיבות אלו, "והר"ן ר"פ נערה", צ"ל מצויין אחרי הי"א השני שמתירים, שהר"ן ז"ל מתיר. ובהגרע"א ז"ל<sup>3</sup> מוסיף על המ"מ בי"א השני<sup>4</sup> "ובהר"ן וכו'", וכנראה שלא היה כתוב בשו"ע שלו בכלל מ"מ להר"ן, שאז היה כותב שנתחלף. ועיין בדרכי משה<sup>5</sup>, שכותב שהר"ן אומר כהתוס' שמתירים, עיי"ש.

ועיינתי בשטמ"ק כתובות מ"ג<sup>6</sup> שעוררת לי לעיין, וראיתי שם שהרשב"א והראב"ד ז"ל מתירים. וחושב אני שאביך נ"י, מה שאמר שהם אוסרים הוא, דבתחילה אומר הרשב"א ז"ל<sup>7</sup>, וז"ל: "ומיהו הגירושין הוי מצי למינקט תרוויהו דהא לא מקלקלא, ואפילו בתלתא זימני, דהא איהי לא קא גרמא, אלא בעל קא גרים דמדעת' מגרש", עכ"ל. ואח"כ מביא: "ואיכא מאן דאמר דנתגרשה תרי זמני

1. במהדורות החדשות (כגון 'שלחן ערוך - מהדורת פריעדמאן' (ה'תשס"ח) ועוד) תוקן זה, וישנם מהדורות (כגון לשם תשע"ו ועוד) שלא תוקן. ולהעיר, שישנם גם מהדורות ישנות (כגון אמשטרדם תנ"ז, וילנא תרפ"ה ועוד) שלא מוקף.

2. במהדורת פריעדמאן הנ"ל (הערה הקודמת) תוקן זה, ושם מצויין לרש"י כו ע"א ד"ה בתי.

3. ולהעיר שבמהדורות מוקדמות מאוד של השו"ע (כגון קראקא שע"ו, מנטובה תפ"ב, זאלקוואה ת"ר, לבוב תרכ"א ועוד רבות) כתוב "פ"ב דיבמות". והטעות "פ"י" נפלה במהדורות מאוחרות יותר (כגון סיני - תל אביב תשי"ד, וגשל - ירושלים תשנ"ד ועוד).

3. על הגיליון, שו"ע שם.

4. שכתוב בדפוסים "הגהות מיי" בשם התוס", והוסיף כבפנים.

5. טור, שם.

6. ע"ב, ד"ה טעמא דהשיאה וגרשה וכו', ואילך.

7. כתובות שם ד"ה הכי גרסינו, הובא בשטמ"ק שם.

וכו", ומסיים וז"ל: "ואינו נכון" הטעם שאמרנו דגירושין איהי לא גרמא בהו מידי, אלא בעל דמדעתיה מגרש, וכן כתב הראב"ד ז"ל עכ"ל.

וחשב אביך נ"י, ש"אינו נכון הטעם וכו'" הוא מדברי האיכא מ"ד, והפי' הוא ש"אינו נכון הטעם וכו", אלא שגם בגירושין אסור. אבל זה במחכת"ה טעות בפשט: א) שאין זה הדרך שהחולק יחזור על כל הטעם בלשונו של החולק עליו, ומוסיף עוד תיבת "מידי" שמחזק בזה הטעם, ולומר זה אינו נכון בלי לומר למה הטעם אינו נכון. ב) אם האמ"ד אומר הוא "אינו נכון", מה זה שאומר הטעם שאמרנו, והלא האמ"ד לא אומר הטעם אלא החולק עליו. ג) ואח"כ אומר שני ראיות שבגירושין מותר, ואחר הראי' מפ' כיצד שאסור?

ואם נגיד שעד תיבת "הראב"ד ז"ל" הוא כמו האמ"ד שאסור, ומאז והלאה מביא הרשב"א ז"ל ראיות להתיר, הי' צריך לכתוב "ולי נראה לדקדק ממאן וכו'" והי' הכוונה שחולק על מה שכתוב עד עכשיו, ומביא ראיות להיפך. לא כן כשכתב "עוד נראה לי", רואים שהכוונה להביא ראי' למה שכתוב קודם.

מכל זה הדבר ברור, שמתיבת "ואינו נכון" הוא דברי הרשב"א ז"ל, שסותר דברי האמ"ד ואומר על דעתו "ואינו נכון". וחסר כאן אות אחת, שהחסרון הזה הביא לכל הטעות, והוא אות מ', וצ"ל "ואינו נכון מהטעם שאמרנו דגירושין וכו'" והכוונה שדעת האמ"ד, אומר הרשב"א ז"ל, שאינו נכון מהטעם שאמרנו שהוא בעצמו הביא למעלה. ואח"כ אומר, "עוד נראה לי ראיות שבגירושין מותר", והוא פשוט ומבורר למעיין בפנים.

יוצא מדברינו, שהרשב"א והראב"ד ז"ל מתירים. והשטמ"ק מביא הלאה בשם הרמב"ן ז"ל שמתיר ג"כ בגירושין, והרא"ה ז"ל מפרש דבריו, עיי"ש<sup>10</sup>. מוכח, שהרא"ה ז"ל סובר שמותר. ובריטב"א ז"ל יבמות כ"ו<sup>11</sup> ובכתובות מ"ג ע"ב<sup>12</sup> מברר באריכות, ופוסק שבגירושין מותר. וביש"ש יבמות פ"ב סי' כ"ב, מביא בשם האגודה דמתיר בגירושין, וכן פוסק היש"ש וכותב שם "וכן עיקר כהמתירים", וכן פסק בכתובות פ"ד סי' ג', עיי"ש.

היוצא מהנאמר עד עכשיו, שהג' מימוני', והשטמ"ק בשם הרשב"א והריטב"א, והיש"ש כותבים בשם פי' רש"י ז"ל, שבגירושין ג"כ אסור. והתוס', והראב"ד, והרמב"ן, והרשב"א, והריטב"א, והאגודה והיש"ש ז"ל, כולם פוסקים בפירוש שבגירושין מותר. והרמ"א בשו"ע הכריע ג"כ שמותר, וכן פוסק בביאור הגר"א ז"ל<sup>13</sup> שמותר.

ולכן כפי המקובל להורות, פוסקים בכגון זה שנתגרשה שני פעמים, מותר להינשא לאיש אחר.

8. במהדורות החדשות ברשב"א ובשטמ"ק נוסף "מן", וראה לקמן בפנים.

9. במהדורות החדשות תוקן זה, כנ"ל בהערה הקודמת.

10. בד"ה וז"ל הרמב"ן ז"ל וכו', וד"ה והרא"ה ז"ל מפרש וכו'.

11. ע"א, ד"ה מיתה אגירושין וגירושין אמיתה.

12. בד"ה אמר ר' יוסי בר חנינא כגון שפצעה בפניה, עיי"ש.

13. שו"ע אהע"ז שם, אות ה ד"ה י"א כו' אבל כו', עיי"ש.

## ב.

ועתה הנני לכתוב מה שנתחדש לי בעיוני בהלכה זו. למה ביבמות כ"ו ע"א תוס' ד"ה אגירושין, לא מביא שיטת רש"י ז"ל<sup>14</sup> דבגירושין ג"כ אסור, ואח"כ לחלוק עליו, כמו שהתוס' מביא תמיד דברי רש"י ז"ל מקודם שחולק עליו. וכמו"כ קשה, למה הר"ן ז"ל בר"פ נערה<sup>15</sup>, וכן הרמב"ן והרא"ה ז"ל בשט"מ כתובות מ"ג ע"ב<sup>16</sup>, והרשב"א ז"ל בחידושו דף הנ"ל, לא מביאים שיטת רש"י ז"ל שבגירושין אסור, והלא תמיד מביאים שיטת רש"י ז"ל.

לכן נראה לי, שדברי רש"י ז"ל אלו ביבמות הוא ממהדורא קמא, כמובא בשט"מ כתובות<sup>17</sup> שהי' לו לרש"י מהדורא קמא, ופירוש רש"י שלנו הוא ממהדורא בתרא. ויכול להיות, שלא הי' להתוס', והר"ן, והרמב"ן, והרא"ה והרשב"א ז"ל המהדורא זו, או שהי' להם ולא מביאים ממהדורא זו, לפי שידעו שרש"י ז"ל חזר בהרבה דברים ממהדורא זו, ולכן לא מביאים דברי רש"י ז"ל אלו.

וראי' כמעט מכרחת לזה, מהרמב"ן, ושטמ"ק והרשב"א בחידושו. הנה הרמב"ן כתב<sup>18</sup>, וז"ל: "פירוש רש"י ולא בעי התנא למנקט דרך פורענות". וכתב על זה הלאה, וז"ל: "אבל אי תני תרוויהו בגירושין לא שמעינן מני' דרבי" עכ"ל. וכתב הרא"ה ז"ל שם<sup>19</sup> פירוש ע"ז, וז"ל: "בשלמא תרוויהו באלמנות לא נקט דהוי לי' לפרענות – דאסורי להנשא עוד לבעל – אלא תרוויהו בגירושין וודאי הוה לי' למתני – דבגירושין מותרת להנשא עוד לבעל – מדשני בדיבורי' וכו'" עכ"ל. וכן הרשב"א ז"ל בחידושו דף הנ"ל<sup>20</sup>, מביא דברי רש"י ז"ל הנ"ל, וכתב על דבריו וז"ל: "אלא הא דלא נקט לן בנתגרשה תרי זימני, משום דלא הוה שמעינן מינה דהילכתא כרבי" עכ"ל.

ואם איתא שהרמב"ן ז"ל והרשב"א ז"ל, הי' להם דברי רש"י ז"ל אלו ביבמות שבגירושין ג"כ אסור, וסוברים שרש"י ז"ל לא חזר מהם, א"כ לכן לא תני תרוויהו בגירושין דתו לא חזיא לאינסובי וכדברי, והאיך מפרשים בדברי רש"י ז"ל שלא כשיטתו. אלא ודאי סוברים שרש"י ז"ל ג"כ סובר שנתגרשה ב' פעמים מותרת להינשא, וכנזכר לעיל.

## ג.

ובלשון הרמ"א ז"ל בשו"ע<sup>21</sup> כתוב "יש אומרים וכו' אבל י"א וכו' וכן עיקר". למה שינה הרמ"א ז"ל כאן לכתוב "אבל י"א" מבכל המקומות שכותב "וי"א". אבל יכול להיות ש"אבל" שולל בכלל הדעה הראשונה, לאמר שהי"א הראשון ג"כ חזר בו, כמו שביארנו. ואפילו אם הרמ"א ז"ל לא חשב זה

14. יבמות כ"ו ע"א ד"ה בתרי, הנ"ל בראשונים בפנים.

15. ראה ד"ה גמ' תו לא חזיא לאינסובי, דף ט"ו ע"א מדפי הרי"ף.

16. הנ"ל, נסמן לעיל הערה 10.

17. בכמה מקומות, ראה דף י"ז ע"א, מ"ח ע"א ועוד.

18. כתובות שם, ד"ה טעמא דהשיאה וגרשה וכו'.

19. שם, ד"ה המארש וכו' טעמא דהשיאה וגרשה וכו'.

20. ד"ה הכי גרסינן, טעמא דהשיאה וגרשה וכו'.

21. שם, אהע"ז סי' ט ס"א.

בכתבתו דברי הג"ה, יכולים לומר ע"ז מה שכתב התומים (קיצור תקפו כהן סי' קכ"ג-קכ"ד בסופו) על השו"ע, וז"ל: "רק רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב, וחפץ ה' בידם הצליח" עכ"ל.

והנה, בספר ישועות מלכו חאה"ע סי' כ"ג כתב, וז"ל: "ולפ"מ שביארו חכמי אמת בחשש דרוח של בעלה דשביק בה הוא המעורר מחלה לאיש אחר הבא עלי', ואע"ג דבש"ס דילן ל"נ כן, יש לומר דהא והא גרם. א"כ איכא למימר דבאירסה הראשון, דליכא חששא דרוח דבעלה הראשון מעורר המחלה, לד"ה אין סכנה" עכ"ל. ועיין שם שסומך ע"ז להלכה ומתריך בזה קושיא על הישועות יעקב, עיי"ש. ובגירושין אין חשש של רוח בעלה הראשון כידוע, וא"כ אין לדברי חכמי אמת איסור בגירושין.

וקשה לומר שרש"י ז"ל חולק על דברי קבלה מחכמי אמת, ובפרט שהישועות מלכו אומר שם שזה טעמי' דרש"י ז"ל, שסובר שאירסו ג' אנשים לא מיקרי קטלנית, לפי שאין החשש דרוח בעלה הראשון וכו', עיי"ש. נמצא לפ"ז, לא יכול רש"י ז"ל לפסוק שבגירושין אסור, שיהי' קשה עליו מפסקו בג' שאירסו וכו', אלא ודאי שרש"י ז"ל חזר בו, ובאירסו פסק לאחר שחזר שהדין. דאירסו הוא בפירש"י שלנו, שהוא אפי' רוב ממהדורא בתרא.

והגהות מימוני והריטב"א ז"ל היו בדור מאוחר מראשונים הנ"ל, ויכול להיות שדברי רש"י ביבמות פרק כיצד הנ"ל ממהדורא קמא הוכנס כבר פרש"י שלנו, ולכן מביאים דברים שביבמות.

#### ד.

והנה, מה שדברי רש"י ז"ל ממהדורא קמא בפרק כיצד הנ"ל נכנס ונקבע בפרש"י שלנו, יש לבאר בדרך פנימיות התורה.

דהנה הדרישה סי' ט אות א' מביא בשם הרש"ל ז"ל, וז"ל: "יש מפרשים הטעם – על איסור קטלנית – דחיישינן שהאשה נגזרה במערכה לאחר, וא"כ כל מי שישאנה ימות עד שתבוא לאותו שנגזר עלי' בפמלי' של מעלה" עכ"ל. ואומר הרש"ל ז"ל ע"ז, וז"ל: "אף שנמצא בספר מקובל וכו' נראה דטעות הוא, דממ"נ אי נגזרה לאדם אחר האיך גזרו חכמים שלא תנשא, והלא בהכרח תנשא וכו'", עיי"ש.

ונראה ליישב, דהנה בתשובת דברי חיים חאה"ע ח"ב סי' כ"ז אומר, שענין היתר קטלנית "זה תלוי בדעת צדיקי הדור, ולהם נמסר וכו' ואשר יגזרו כן יקום לטובה", עיי"ש. וע"פ דברי הספר מקובל הנ"ל יש לומר, שהצדיקי הדור ברוב קדושתם מכוונים להתירה לינשא לאיש שנגזר עליו למעלה, שהוא בן זוגה.

ואפשר לבאר יותר, שבכרכות דף י"ז<sup>22</sup> מפרש רש"י: "ובפמליא של מטה, בחבורת חכמים". נמצא דפמליא של מטה הם החכמים למטה, ופמליא של מעלה שכתוב בספר מקובל הנ"ל, כוונתו לחכמים של מעלה שגוזרים ענינים אלו, ומכוונים שניהם יחד. וזה שכתב הדברי חיים ש"תלוי בדעת צדיקי



הדור ולהם נמסר", שביחד עם פמליא של מעלה הם גוזרים. ובספר מקובל הנ"ל כתוב: "עד שתבוא לאותו שנגזר עלי' בפמליא של מעלה", ובד"ח כתוב: "ואשר יגזרו – בפמליא של מטה – כן יקום לטובה", שנגזר משניהם, וד"ל. ומיושב קושיית הרש"ל ז"ל, שלאותו שנגזר למעלה מתירים צדיקי הדור לינשא, וחכמים אוסרים לאותו שלא נגזר.

לפי דברי הספר מקובל ואשר הד"ח אומר כמותו כנז"ל יוצא, שבגירושין אין חשש של קטלנית, שאפילו שנגיד שהיא נגזרה לאחר שלכן נתגרשה ב' פעמים, מכל מקום רואים שלא מתים בעלי' בשביל זה, אלא מסבבים שיגרשו אותה. ואין לאסור שתנשא מהטעם שאינו בן זוגה, שאז ג"כ לא ימות בעלה, יש רק חשש שיסובב שיגרש אותה, ובשביל חשש זה לא אוסרים אותה החכמים להינשא. שיכול להיות שהנזשא אותה הוא בן זוגה, ולא יסובב שיגרש אותה, ואין כאן ספק וחשש מיתה אלא חשש גירושין. ונכון יותר שישא אותה ששמא הוא בן זוגה, ולא אסרו חכמים מפני זה בגירושין.

אבל זה דוקא בספק, אבל היכא שרואים באשה זו הוכחה שהאיש שרוצה לישא אותה, קרוב הדבר שאינו בן זוגה, אוסרים חכמים לישא אותה, כי לא נכון לישא אשה שידוע שיגרש אותה. ולכן בפרק כיצד<sup>23</sup>, שנסתבב שהרוצה לישא אשה זו שנתגרשה ב' פעמים הי' זמן שהי' אסור לישא אותה, שהי' העד המביא גיטה הראשון, קרוב הדבר שאינו בן זוגה. שאם אומרים שמן השמים מסבבים שתקח את בן זוגה, ולכן נתגרשה ב' פעמים בכדי שתנשא לבן זוגה, בטח לא היו מסבבים מן השמים שבן זוגה יהי' עד המביא גט ואסור עליו זמן מה לישא אותה. ולכן אומרים שאינו בן זוגה, ובטח יסובב שיגרש אותה, ולכן אסור לישא אותה.

ולפי שבפרק כיצד מדבר מאופן שיש מקום לאסור בנתגרשה ב' פעמים, תלינן שנכנס ונקבע דברי רש"י ז"ל הנ"ל ממהדורא קמא שם.

ומה שכתב רש"י ז"ל בד"ה בתרי וכו', "מיהו לכל העולם אסורה וכו' או להתגרש עכ"ל, יהי' באופן שיש הוכחה שאינו בן זוגה, הגם שאין בו חשד. וכן בד"ה גירושין וכו', "מותרת לשלישי – יהי' הכוונה לכל שלישי, שלא להתחשב בהוכחות לפי – שעדיין לא הוחזקה בחדא ריעותא תרי זמני" – ולא נחשב להוכחה.

ולפי מה שנתבאר, מה נכון שתקיים עצת הד"ח שכתב שם. ולכן יתייעץ עם צדיקי דורנו שיחיו, ותשאל בעצת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א<sup>24</sup>, ויקוים בך סוף דבריו של הד"ח שם שכתב "ואשר יגזרו כן יקום לטובה".

וסיימתי התשובה ביומא דהלילולא של הרה"ק מגאסטנין זצ"ל זי"ע<sup>25</sup>, שהי' רגיל לסיים מכתביו בלשון טובה.

דברי ידידך המברכך בכט"ס  
בנימין מנדלזון רב דפה

23. ראה יבמות כ"ז ע"א.

24. כ"ק מרן ה'בית ישראל' מגור.

25. כ"א שבט.

נ.ב.

עד "ולפי מה שנתבאר וכו'", בקשתי אחד שיעתיק ממה שכתבתי שתוכל לקרא בטוב, והמעתיק לא ידע מי ומה<sup>26</sup>.

הוספה: ההגהות מיימוני', והריטב"א, והשטמ"ק והיש"ש, כולם לא כתבו שרש"י "פסק", אלא כתבו "פירש רש"י", ולא יצא מאתם המקודש שרש"י פסק, שהרי חזר בו מפירושו, ובפסק לא חזר בו כנז"ל.

ויש לומר, דחכמי אמת המובא בישועות מלכו הנ"ל, והס' מקובל משלימים זה לזה. דבמתו שני בעלי' יש חשש שרוח בעלה דשביקה מימית בעלי', עד שתשא לאותו שנגזר עלי'. אבל אם תשא לאותו שנגזר עלי', אין לו הכח והרשות להמית בעלי'. ואיתא בספ"ק<sup>27</sup> שיש לו עוד נחת רוח שאשתו באה לתיקונה. ושניהם אומרים אמת מחכמי אמת.

וסיימתי ההוספה ב"אמת", ביומא דהילולא של מלאך ה' צבאות מקוצק זצ"ל<sup>28</sup>, שהי' חתמו תמיד אמת.

הנ"ל



26. בפשטות כוונתו שהמעתיק לא ידע מי הנמען ומהם פרטי הדברים.

27. בפשטות כוונת הר"ת "ספרים קדמונים".

28. כ"ב שבט.

## איסור גילוח במלקט ורהיטני

הגערק"א ז"ל במס' שבועות דף ב' בגליון הש"ס<sup>1</sup>, והמנ"ח מצוה רנ"א<sup>2</sup> כתבו, שאם אסור בפאת הראש מספרים כעין תער, גם במלקט ורהיטני אסור. ובראשונים לא נמצא מזה, ועיין בתשו' חתם סופר<sup>3</sup> סי' קל"ט-ק"מ שמאריך בזה.

ונראה לי לומר, דהנה במכות (כא, א) כתב ריב"ן ז"ל בד"ה תלמוד לומר לא תשחית: "ומספרים אינם משחיתים, שאין חותכים שיער בצד עיקר כתער". ובד"ה גילוח שיש בו השחיתה: "דרך גלגל בו ומשחית, והיינו תער. אבל רהיטני משחית ואין דרך גלגל בו, ומספרים מגלחים ואין משחיתים", עכ"ל. רואים מדברי ריב"ן ז"ל אלו, שמספרים מותר שלא חותך כל השיער ונשאר קצת מהשיער, וההיתר של מלקט ורהיטני הוא שאין זה דרך גילוח, ולכן הגם שמסיר כל השיער ולא נשאר כלום, לא אסרה התורה זאת, שהתורה אסרה רק בדרך גילוח.

וז"ל הגמ"א<sup>4</sup>: "ואינו חייב עד שיטלנו בתער: ת"ר, "ופאת זקנם לא יגלחו" יכול אפילו גילחו במספרים יהא חייב, ת"ל "לא תשחית", אי לא תשחית, יכול אם ליקטו במלקט ורהיטני יהא חייב, תלמוד לומר

1. ע"ב (ד"ה תוס' ד"ה חייב וכו'). וז"ל: "לפ"ז נראה דגם במלקט ורהיטני חייב. כיון דלא מקשי' ראש לזקן לענין מספרים, מנ"ל לפטור בראש במלקט ורהיטני. אף תוס' כתבו אחר כך "וליא למימר דשרי במספרים וכו' דהקפת הראש אסור במלקט", הרי דר"ל דלענין מספרים אתקש ולמלקט לא אתקש. היינו, דאתקש רק לענין המפורש בקרא זו ד"לא תשחית" דבעי' השחיתה, ולמלקט לא אתקש. אבל בהיפך, לומר דלמלקט אתקש ולמספרים לא אתקש, מה"ת לחלק. וא"כ למה דפסקי' בש"ע סי' קפ"א ס"ג, דראוי לחוש להאוסרים בהקפת הראש במספרים, ה"נ יש לאסור במלקט, וא"כ יהיה אסור לסרוק פאות הראש. וצ"ע לדינא, וכתבתי מזה בתשובה" (תשו' רעק"א מכת"י סי' ס"ג).

2. ס"ק ו (אות ז). וז"ל: "ומותר גלגל כו'. כ"ה דעת ר"מ שם (הל' ע"ז פי"ב ה"ו), דאתקש לפאת הזקן. ועיין במכות, גבי פאת הזקן מבואר שם דבמספרים ליכא פלוגתא כלל, כיון דלא הוי השחיתה. אלא במלקט וברהיטני דאיכא השחיתה רק דאינו דרך גלוח, ע"כ ר"א מחייב, וחכמים פוטרי, והלכה כחכמים. ולשיטה זו, שוה פאת הראש לזקן. וע' תוס' שבועות ד"ב ע"ב, ג"כ מוכח מדבריהם דבמלקט ורהיטני יותר יש סברא לאסור מבמספרים. אם כן, צריך עיון גדול על הר"מ, דכאן וגבי השחיתה זקן כתב דמותר במספרים, ולא נקט יותר רבותא דאף במלקט ורהיטני דפליג ר"א, מכל מקום שרי דהלכה כחכמים. ובסוף דבריו שכ' שלא נאסר אלא בתער, מבואר שם במלקט ורהיטני שרי. מכל מקום בתחלה למה כ' דוקא במספרי', אדרבה ה"ל לאשמועי' רבותא דאפילו מלקט ורהיטני, וכן לקמן גבי זקן. ובכ"מ רשם על מותר ללקוט במספרי' שהיא פלוגתא, ופסק כרבנן. ובאמת במספרים ליכא פלוגתא, ואפשר הכסף משנה אסוף דבריו סמך, ומכל מקום ה"ל לרבינו הר"מ והרמ"ח לבאר זה. זו שיטת הר"מ והסמ"ג והרמ"ח ועוד ראשוני', עבב"י. אבל דעת תוס' פ"ק דשבועות ופ"ו דנויר והרא"ש במס' מכות, דאף במספרים דל"ה דרך השחיתה (אך על כל פנים כעין תער בעינן, דליהוי סמוך לעיקרו, דאל"ה לא יהי' רשאי לקצר שערות הפאות), ומכ"ש במלקט ורהיטני חייב מלקות, גבי פאות הראש. וכן נראה מהתוספתא הנ"ל, דהתולש ב"ש חייב, מבואר דאף ביד חייב. וכ"ה בר"מ פ"ז דנוירות הי"א, גבי נזיר דא"צ תער דוקא רק אם סמוך לעקרי', וכן התולש חייב. וראיתי בס' חת"ס מביא בשם חותנו הגאון החסיד ר"ע איגר, שהעיר לפ"ד אם אין לו אלא שיעור פאות, וכן לשיטת הב"י המבואר בש"ע כמה היא השיעור, אם כן אסור לתלוש ביד לשיטה זו. אם כן, לפי מה דקיימא לן נזיר חופף כו' אבל לא סורק דהוי פ"ר, אם כן באותו המקום הפאה אסור לסרוק דיתלוש שערות. ואין הספר ת"י, וע"ש". וראה לקמן בפנים.

3. שו"ת חת"י יו"ד.

4. מכות שם.

"לא יגלחו". הא כיצד, גילוח שיש בו השחתה, הוי אומר זה תער: רבי אליעזר אומר אפילו לקטו במלקט ורהיטני (יהא) חייב: מה נפשך, אי גמיר גזירה שוה ליבעי תער, אי לא גמיר ג"ש מספרים נמי לא. לעולם גמיר ג"ש, וקסבר הני גילוח עבדיי. ופי' ריב"ן ז"ל, ד"ה גילוח עבדי: "השחתן עושה גילוח, כלומר גילוח מקרי, דדרך לגלח בהן". עכ"ל.

נמצא, שרבי אליעזר סובר שמלקט ורהיטני מקרי גילוח שכתוב בתורה, וחכמים סוברים שהגם שמשחית אין זה נקרא גילוח שכתוב בתורה, לפי שאין דרך לגלח בהן.

ולכן סוברים רבותינו הראשונים ז"ל, כמו שכולם מודים ב"ולא יגלחו" שצריך להיות נקרא גילוח, והפלוגתא של ר"א וחכמים הוא רק מה נקרא גילוח כנו"ל. וזה תלוי אם הדרך לגלח במלקט ורהיטני, ר"א סובר שכן, וחכמים שלא. כן סוברים רבותינו הראשונים ז"ל ב"לא תקיפו" של פאת הראש, שצריך להיות הדרך להקיף באופן זה. וחכמים מתירין, שאין הדרך להקיף במלקט ורהיטני פאת הראש, כמו שאין דרך לגלח הזקן בהם, ולא הוי בכלל "לא תקיפו", ולכן במלקט ורהיטני מותר גם בפאת הראש. אמנם במספרים כעין תער, נקרא גילוח שהדרך כן, כמו שאומר ריב"ן ז"ל ד"ה גילוח: "ומספרים מגלחין ואין משחיתין". והשחתה צריכה רק בזקן שכתוב בו השחתה, אבל בפאת הראש שלא כתוב בו השחתה, (וגז"ש לא גמרינן), מספיק אם הדרך כן.

וז"ש הרא"ש ז"ל<sup>5</sup>, "אבל אפיאות הראש לא בעינן תער, וכן משמע בגמרא דקאמר "ואיזהו סוף ראשו זה המשוה צדעיו לאחורי אזנו ופדחתו", ולא פירש בו גילוח של השחתה כמו בזקן, אלא בהשוואה כל דהו (פי', הגם שלא משחית כל השיער, ואין כאן השוואה גמורה אלא כל דהוא) משמע דחייב עכ"ל. אבל לשון גילוח, מביא רבינו הרא"ש ז"ל לאסור. ובפיאות ג"כ צריך להיות גילוח, ומלקט ורהיטני לא הוי גילוח.

ועיין בחת"ס ד"ה גם, וז"ל: "דאי כתיב לא תגוז נמי הוה ממעט מלקט ורהיטני, שאין דרך גזיזה בכך, כמ"ש רש"י בגילוח". כמו"כ "לא תקיפו" הכונה שהמשמעות רק עניין הסרה, יעוי"ש ותבין. ובוזה מתורץ קושיית המג"ח, יעוי"ש<sup>7</sup>, שבאמת אם סוברים שמלקט ורהיטני אינו דרך גילוח, פשוט יותר שמותר, שזה משמעות הכתוב. ותער היא אחר חידוש שצריכים לזה גז"ש והבן.

והנה הרמב"ם ז"ל<sup>8</sup>, לא אומר לגלח במספרים אלא ללקט, אפשר כוונתו שעושה ליקוט במספרים, ולכן מציין הכ"מ ע"ז הפלוגתא דר"א וחכמים. ובליקוט במספרים כותב מותר, ולקמן<sup>10</sup> בגילוח במספרים כותב פטור, שיש חשש מראית העין (כמו שכתב הריטב"א ז"ל<sup>11</sup>), אבל בליקוט אין חשש מראית העין, שניכר הליקוט.



5. מכות פ"ג סי' ב.
6. שו"ת חת"ס שם, סימן קלט.
7. ראה לעיל הערה 2.
8. הל' ע"ז פי"ב ה"ו.
9. שם, ד"ה ומותר ללקט וכו'.
10. ה"ז.
11. מכות שם, ד"ה ת"ר ופאת זקנם וכו'.

## גירסת הר"ש ב"ר אברהם בדין גט שוטה שבירושלמי

### א.

ביאור גירסת הירושלמי בנפק"מ האם "חיישינן לגרידא" או אמרינן "יכולה לשמור גיטה"

אהע"ז בבי" סי' קיט ד"ה "מצאתי כתוב וכו'" עד "ושלו". שבר"א עיי"ש. ובדברי רבינו שמשון ב"ר אברהם ז"ל קשה להבין, (א) מה הפי' "ואני איני רגיל להפך הגירסא", לאיזה גירסא כוונתו ובאיזה היפוך. (ב) מה שכתב "אלא שדילג הסופר וכו'" עד "ודילגו", ועיי"ש. איזה "יכולה וכו'" הי' ב' פעמים, ואיזה "דלג". (ג) מה הפי' "וכך הוא הגירסא וכו'" עד "את גיטה", עיי"ש. (ד) מה הפי' "וכל הנך תרתי מילי מפני גרידה אינו גט", איזה תרתי. (ה) ומה כותב אח"כ "ואלו הן השלושה", מתחיל בתרתי ומסיים בשלושה.

והנה הנו"ב (מהדורא קמא) אהע"ז סי' פ"ג, מבאר דברי הר"ש ב"ר אברהם ז"ל. והחת"ס באהע"ז

1. וזהו לשון הבי"ש: "מצאתי כתוב, אשה שהיתה רגילה להיות מטורפת חדש או חדשים, ואח"כ נתרפאה לגמרי, ובשעה שקבלה גיטה שאלוה אם היתה יודעת מה הוא גט, והשיבה על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, וגם מתחלה מיאנה לקבל גט, שהחזקתה שהחזיר לה בעלה הווי ביד אמה, ופן תעכב אותה האם.

"והשיבו ר"ש ב"ר אברהם, דודאי דעתה צילתא הווי לה, ואפילו אינה מבחנת בין גיטה לדבר אחר, חשיבא יודעת לשמור גיטה בפרק התקבל. אלא היכא דאין יודעת לשמור גיטה, אינה מתגרשת. ועתים שוטה ועתים חלומה כך הוא דינה, כדמוכח פרק חרש בירושלמי. ואני איני רגיל להפך הגירסא, אלא שדילג הסופר "יכולה לשמור גיטה", שראה ב' פעמים כתוב לפניו "יכולה לשמור את גיטה" וחשב בלבו שאחד טעות ודילגו.

"וכך הוא הגירסא: מ"ד מפני גרידה אסור, מאן דאמר מפני שאינה יכולה לשמור, עתים חלומה ויכולה לשמור את גיטה, וכל הנך תרתי מילי, מפני גרידה אינו גט. ואלו הן השלושה: חדא, דידועת לשמור גיטה ואינה יודעת לשמור עצמה. וחדא, אין יודעת לשמור את גיטה ולא את עצמה, ויש לה אב והיא קטנה ארוסה. ואידך, פעמים חלומה פעמים שוטה. וק"ל דמפני גרידה, דהיינו רבי יצחק ורבי ינאי שהובאו דבריהם בתלמוד. ודברי רבי חייא לא הובאו בתלמוד לחלוק עליו.

"והאי עובדא דאתא לידן, אם עתים חלומה עתים שוטה, אינה מתגרשת. אבל אם באקראי בעלמא נשטית ונתרפאה, ונשטית ושוב נתרפאה, הואיל ואין לה וסת אין לחוש שתחזור לשטות מחמת תרי זימני, וכהאי גוונא לא מקריא עתים חלומה עתים שוטה, ושלוש. שמשון ב"ר אברהם".

2. וז"ל שם: "אבל ידע רום מעלתו, שדברי ר"ש שם בבי" סתומים וחתומים מאד ומגומגמים ומחוסרי הבנה, לכך הרבה שגו בכונתו. ואני אבאר לו דברי ר"ש ביאור דבריו פירושו וגירסתו . .

"אבל ר"ש גירסתו היא מה שאמר בירושלמי "עבר וגירש אסור", לא קאי כלל על הנפקותות שבינייהו. ולפי גרסתו נזכר בירושלמי "עבר וגירש אסור", קודם דברי ר' נחמיה בר מר עוקבן. וכך היא הגירסא שלו . . ולפי"ז מתחלה פסק ותני "עבר וגירש אסור" והיינו לכולהו לישיני, ושוב אמר ר' נחמיה "תלתא" פירש תלת מילין איכא בינייהו והתחיל לחשבן. יש לה אב . . וזהו הנפקותא הראשונה. פעמים שוטה ופעמים חלומה . . יש לה עתים וזהו סיום הנפקותא השניה, וכונתו יש לה עתים שהיא חלומה ואז מתגרשת. ושוב נזכר בירושלמי ויכולה היא לשמור את גיטה זהו הנפקותא השלישית . .

"והסופר כשראה בירושלמי בסיום הנפקותא השנית "ומ"ד מפני שאינה יכולה לשמור את גיטה" . . הבין הסופר שמה שסיים הירושלמי "יכולה היא לשמור את גיטה" הוא ענין בפ"ע נפקותא אחרת . . היה סבור שטעות נפל בירושלמי, ודלג הסופר סיום דברי הירושלמי "יכולה היא לשמור את גיטה" . .

"וזהו כונת ר"ש שהוא אינו רגיל להפוך הגירסא אלא שדלג הסופר וכו' א"כ יש לנו תלת נפקותות וא"צ להפיך. ובוזה אתי

ח"ב סי' ג' כתב עליו, שנדחק ולא העלה ארוכה לכל דבריו, עיי"ש<sup>3</sup>. ונראה שהנו"ב ז"ל לא ראה ס' התרומה<sup>4</sup>, שהחת"ס ז"ל מציין עליו, כי הנו"ב מביא לפי הגירסא שיש בירושלמי שלפנינו<sup>5</sup>. והחת"ס ז"ל בעצמו אומר שדברי הר"ש ב"ר אברהם ז"ל צריכים הגה, לפי פירוש החת"ס ז"ל בו.

ואחרי שרבותינו ז"ל הנו"ב והחת"ס והגר"א ז"ל פתחו פתח להבין דברי הר"ש ב"ר אברהם ז"ל, ושאר השיטות בזה, נראה לע"ד על יסודות דבריהם ז"ל לבאר דבריו ז"ל בריווח.

והוא לפע"ד, לדברי הר"ש ב"ר אברהם ז"ל, כך הוא הגירסא בירושלמי: "נשטיית וכו' עד אמרין שאינה יכולה לשמור את גיטה, עבר וגירש אסור. ר' נחמי' בשם רב יוסף אמר, תלת איכא בינייהו מאן דאמר מפני גרירה אסור ומ"ד מפני שאינה יכולה לשמור את גיטה מותר: יש לה אב יכולה לשמור את גיטה. ועוד שפעמים שוטה ופעמים חלומה, מ"ד מפני גרירה אסורה (אסור) דבשעה שהיא שוטה נגרת לזנות. ומ"ד שאינה יכולה לשמור גיטה, זו יש לה אב. עתים חלומה שיכולה לשמור גיטה" ע"כ לשון הירושלמי.

וכך הוא הפי':

"עבר וגירש אסור" לדברי הכל, כמ"ש בנו"ב<sup>6</sup>, וכן מוכח בב"ש ס"ק יב<sup>8</sup>, ובחת"ס כתב כן אליבא דרש"י ז"ל עיי"ש<sup>9</sup>.

"תלת איכא בינייהו מאן דאמר וכו'" עד "מותר (- היינו מגורשת) הפי', שבהני תלתא דלקמן, יש החילוק שלמ"ד מפני גרירה אסור, ולמ"ד מפני שיכולה לשמור גיטה מותר (מגורשת). וכן פי' הגר"א ז"ל בביאוריו באהע"ז<sup>10</sup>, שלמ"ד מפני שיכולה וכו' מותר (מגורשת) עיי"ש<sup>11</sup>, רק שהוא ז"ל פי' שקאי על "עבר וגירש", ולפי ביאורי קאי על התלת מילי.

ועכשיו מפרש הירושלמי התלת מילי: (א) יכולה לשמור גיטה. (ב) יש לה אב. (ג) פעמים שוטה

שפיר סיום דברי ר"ש "ולכל הנך תרתי מילי מפני גרירה אינו גט" . . . וכוונתו לומר שאין זה מלה חדא רק תרי מלות עתים חלומה היא מלה לעצמה ויכולה היא לשמור את גיטה מלה בפ"ע וכו'".

3. וז"ל שם: "וזאת היא שיטת ר"ש ב"ר אברהם דמייתי הרב"י ריש סי' קי"ט, וכן הבין הב"ש אלא שלא פי' כל צרכו. ומ"מ ריש דברי ר"ש מגומגמים וצריכי' הגה, ואינינו יודע לכווין ההגה צודקת. ונדחק בזה בנו"ב קמא סי' פ"ג ולא העלה ארוכה לכל דבריו ומה שכתבתי הוא אמת בעה"י", ועיי"ש.

4. נסמן לקמן הערה 15.

5. יבמות פרק יד הל' א.

6. נסמן בהערה 5.

7. וז"ל: "אבל ר"ש גירסתו היא מה שאמר בירושלמי "עבר וגירש אסור" לא קאי כלל על הנפקות שבינייהו ולפי גרסתו נזכר בירושלמי "עבר וגירש אסור" קודם דברי ר' נחמיה בר מר עוקבן וכו'", עיי"ש. וראה לעיל הערה 2.

8. וז"ל: "דאפי' בדיעבד אינה מגורשת. פלוגתא זו תליא בגירסא, ל"א אילו הגירס' בירושלמי אפי' בדיעבד אינה מגורשת, כיון שתקנו חז"ל שאל גירש אותה. ואם חר"ג דמי' לתקנות חז"ל, י"ל בזה"ז אפילו אם עבר וגירש אינה מגורש וכו'", עיי"ש.

9. וז"ל: "הא דאמר "עבר וגירש אסור" אינינו מענין איכא בניהו, דודאי לכ"ע "עבר וגירש אסור" . . . זו שיטת רש"י וגירסתו וכו'", ועיי"ש.

10. סי' קי"ט.

ופעמים חלומה. ועכשיו הירושלמי מפרש למה למ"ד מפני גרירא אסור, ומ"ד מפני שיכולה וכו' מותר. ומפרש כך הדברים: שצריכים לפרש לא הדברים שרואים בעצמנו הטעם בראי' ראשונה. ולכן, על יש לה אב ויכולה לשמור גיטה, לא צריך הירושלמי לפרש למה למ"ד גרירא אסור, שזה רואים בעצמנו, שהגם שיש לה אב ויכולה וכו', עוד שייך הטעם דגרירא, שלא יכול האב לשמור אותה מגרירא. וכשאינה יכולה לשמור עצמה, ודאי שייך הטעם דגרירא. אמנם בעתים חלים, וכשמקבלת אז הגט, אז באמת לא שייך גם הטעם דגרירא בזמן שהיא חלומה. ומפרש הירושלמי "דבשעה שהיא שוטה נגררת לזנות", וחז"ל חששו על זמן שהיא שוטה ולכן אסור.

וכן למ"ד שהיא יכולה לשמור גיטה, לא מפרש הירושלמי על החילוק של "יכולה וכו'" כלום, שזה רואים בעצמנו, יכולה לשמור גיטה ולכן מותר. אמנם על יש לה אב והיא לא יכולה לשמור גיטה, אומר הירושלמי "זו יש לה אב", הגם שהיא לא יכולה לשמור, אבל האב יכול לשמור. ובא וראה שכאן הוסיף הירושלמי תיבת "זו", פי' על החילוק הב' שאמרנו מקודם, הוי הטעם ש"זו יש לה אב" והאב יכול לשמור. ועל החילוק הג' "עתים חלומה" מפרש הירושלמי "שיכולה לשמור גיטה", ומבואר הירושלמי ב"ה היטב.

## ב.

### ביאור דברי הר"ש ב"ר אברהם ז"ל ונידסתו בירושלמי

ועכשיו נבאר בעז"ה דברי הר"ש ב"ר אברהם ז"ל. וז"ל: "ועתים חלומה כך הוא דינה (פי', כמו שהדין היכא דאינה יודעת לשמור את גיטה אינה מתגרשת, כן הוא הדין בעתים חלומה דאינה מתגרשת), כדמוכח פרק חרש בירושלמי, ואני אין רגיל להפך הגירסא אלא שדילג הסופר וכו' עד ודלגו" עיי"ש<sup>11</sup>.

להבין דבריו ז"ל אקדים הקדמה, שבירושלמי זה יש כמה גירסות בראשונים ז"ל. והר"ש ב"ר אברהם ז"ל כותב כאן דברים שכוונתו בזה להוציא מגירסות שונות שיש בזה. וצריכים לחפש הגירסות בראשונים ז"ל, ועי"ז להבין דבריו מה שכוון בדבריו להוציא מגירסתם ז"ל. וב"ה חיפשתי ומצאתי.

הנה לשון "להפך", הוא כפי הקלוט בזכרוני על היפך מאסור למותר או ממותר לאסור, היפך בהלכה. "איפוך" בש"ס כן הוא הפי'. ולפי דברי הנו"ב ז"ל, כוונתו ב"הפך" כאן על הגירסא ממטה למעלה, לא על ההיפך מאסור למותר, עיי"ש בדבריו ז"ל<sup>12</sup>. גם מה "ואני אין רגיל להפך", והלא אם צריכים לשנות ולתקן הגירסא, צריכים תמיד לעשות תיקונים כאלו. וגם הר"ש ב"ר אברהם ז"ל מתקן כאן הגירסא לפי שיטתו. גם לשון "דלג", הכוונה תמיד שבאמצע דילג איזה תיבה או שורה, ועל הסוף

11. ראה לעיל הערה 1.

12. וז"ל: "וכאשר שוב הועתק הירושלמי והיה חסר סיום דבריו, היה חסר נפקותא אחת. והיה קשה להם שהירושלמי פתח בתלת וסיים בתרתי, ומתוך כך הגיהו עוד והפכו הגירסא, ו"עבר וגירש אסור" הנוצר בדברי הירושלמי קודם דברי ר' נחמיה בר עוקבן, העמידו אחר דברי ר' נחמיה. וכך העמידו: "ר' נחמיה וכו' אמר תלתא עבר וגירש אסור יש לה אב וכו'" לומר שגם זה הוא נפקותא אם עבר וגירש אסור, דלמ"ד מפני שאינו יודעת אסור ומ"ד מפני גרירה אם עבר וגירש מגורשת. וזהו כוונת רבינו שמשון שהוא אינו רגיל להפוך הגירסא אלא שדלג הסופר וכו'".

לא שייך "דלג", רק מחק או לא גורס וכדומה, ולפי דברי הנו"ב ז"ל הדלג קאי על לבסוף, עיי"ש.

ולכן נראה, דהר"ש ב"ר אברהם ז"ל רוצה בדבריו אלה להוציא משיטת ר"ת ז"ל<sup>13</sup>, שר"ת ז"ל לפי שהי' קשה לו להגירסא הישנה שעבר וגירש אסור לד"ה, מתחיל בתלת ואין כאן אלא תרי (עייין בחת"ס ז"ל), ולכן גורס ר"ת ה"עבר וגירש" אחרי ה"תלת איכא בינייהו" ומהפך מאסור למותר, ויצא מזה שעיתים חלים בדיעבד מותר, שאליבא הטעם דגירא מותר בדיעבד, עייין בביאור הגר"א ז"ל<sup>14</sup>.

והר"ש ב"ר אברהם ז"ל כותב שבעיתים חלים ג"כ אינה מתגרשת בדיעבד, ולכן אומר "שאני אין רגיל להפך הגירסא" פי' מאסור למותר כמו כל איפוך, וזה לא רגיל, לפי שלא רוצה לשנות גירסא להפוך מאסור למותר. אמנם לשנות בהעתק ממעלה למטה, על זה לא אומר שלא רגיל. ולכן לא מקשה על ר"ת ז"ל ממה שמאחר ה"עבר וגירש" אחרי התלת, ועיקר אצלו ז"ל רק לא להפך מאסור למותר.

ומה שקשה לר"ת ז"ל מנין יש תלת, אומר הר"ש ב"ר אברהם - "אלא שדלג וכו'". פי' הי' כתוב כמו בהגירסא שהבאתי בתחילה והוא גירסת ס' התרומה<sup>15</sup>, "יש לה אב יכולה לשמור את גיטה" ואח"כ בסוף ג"כ "יכולה לשמור את גיטה". "וחשב בליבו שאחד טעות"<sup>16</sup> והטעות הוא "היכולה וכו'". הראשון, ולכן דלג. וכן הגירסא בתוס' יבמות קי"ג ע"ב ד"ה "יצתה", "ועוד איכא בינייהו יש לה אב, ופעמים שוטה פעמים חלומה וכו'", ובסוף כתוב "פעמים חלומה יש לה עיתים יכולה לשמור את גיטה", הרי בפירוש שגירסת התוס' שה"יכולה" הראשון לא גורס וה"יכולה" השני כן גורס.

ולכן כותב הר"ש ב"ר אברהם ז"ל ש"דלג הסופר וכו' עד ודלגו", פי' הראשון. ולכן לא נשאר רק שתיים, "יש לה אב", ו"פעמים שוטה פעמים חלים". ולכן הי' קשה לר"ת ז"ל מנין תלתא, והי' עושה גירסא חדשה. אבל הר"ש ב"ר אברהם ז"ל אמר שלא צריכים לדלג, וכך הגירסא: "יש לה אב, יכולה לשמור את גיטה, פעמים שוטה פעמים חלומה". ואף כאן תלתא.

והנה כל ביאורי מיוסד על הגירסא בס' התרומה ותיקונים כפי הצריך לדבריו ז"ל.

## ג.

### הקושי בדברי ס' התרומה ודיוק לשון הר"ש ב"ר אברהם ז"ל

והנה, בס' התרומה כתוב אחרי פעמים חלומה, "מפני גרירה אסורה". ונראה קצת מזה שהולך רק אעיתים, ש"אסורה" לשון יחיד. והא ראי', בתחילה כתב "עבר וגירש אסור" שקאי על סתם, וגם לא כתב למ"ד. לכן כותב הר"ש ב"ר אברהם "וכך הוא הגירסא מ"ד מפני גרירה אסור", פי' קאי על כל התלת. רק מפרש מה שצריכים לפרש לא הפשוט, כנז' למעלה.

13. בתוס' ד"ה יצתה, יבמות קיג ע"ב, דלקמן בפנים.

14. הנסמן הערה 10.

15. סימן קלב. וראה לקמן בארוכה.

16. לשון הר"ש ב"ר אברהם בב"י שם, ראה הערה 1.



והנה בתוס'<sup>17</sup> ובהרא"ש ז"ל<sup>18</sup> הגירסא: "מ"ד מפני שאינה יכולה לשמור גיטה יש לה עיתים יכולה לשמור את גיטה" והפי' שפעמים חלומה ופעמים שוטה, יש לה עיתים יכולה לשמור את גיטה, וקאי זה רק אפעמים חלים וכו', לא על תרי מילי.

והנה בס' התרומה כתוב הגירסא: "ומ"ד שאינה יכולה לשמור גיטה זו יש לה אב עתים שיכולה לשמור גיטה" יש עוד שתי תיבות "זו" ותיבת "אב" שאין להן פי' לפי דברי התוס' והרא"ש ז"ל, בפרט תיבת "אב" שלפי דבריהם קאי רק אפעמים חלים וכו'. אמנם מה הפי' בגירסת ספר התרומה ג"כ קשה, לכן מוסיף הר"ש ב"ר אברהם תיבת "חלומה".

ונמצא שאומר הירושלמי טעם על תרתי מילי; על "יש לה אב" אומר, "זו יש לה אב". ועל "עיתים חלומה" אומר, "יכולה לשמור גיטה" כנז' לעיל. ואין כוונתו ז"ל ב"כך הגירסא" שהגירסא כמו שהוא כותב, רק הי' לפניו ז"ל גירסת ס' התרומה מן תיבת "יש לה אב" הראשון עד הסוף, ועל הגירסא זו הוא מתקן בתחילה. "מ"ד מפני גירא" ואח"כ מוסיף תיבת "חלומה" ובזה מבינים הפי' כנ"ל. ואח"כ כותב ("וכלי' <sup>19</sup>) [ו]הנך תרתי מילי (פי' הנז' בסוף "יש לה אב" ו"פעמים חלים") מפני גרירה אינו גט" ואח"כ מבאר "ואלו הן השלושה וכו'" וזה פשוט.

ואח"כ כתב<sup>20</sup> "וק"ל", - ראשי תיבות "וקיימא לן" - "כר' יצחק (בבבלי) ור' ינאי (בירושלמי)".

ומבוארים הקושיות שהעמדנו בתחילה ב"ה בטוב.



17. שם, נסמן הערה 13.

18. יבמות פרק יד, סי' ג.

19. עיין בט"ז שלא גורס "וכל" (הערת הכותב).

זו"ל שם: "והב"י הביא בשם ר"ש בן אברהם דקי"ל כמ"ד משום הפקר, דהיינו גרירה בלשון הירושלמי, אלא שכתוב בלשון הזה "והנך תרתי מילי מפני גרירה אינו גט" וכו', עיי"ש.

20. הר"ש ב"ר אברהם, בב"י. ראה הערה 1.

## שאלה בדין יחוד אתרוג שהרכיבו בגזע לימון

הגה"ח רבי מנחם מגדל מנדלזון זצוק"ל  
גאב"ד קוממיות ויו"ד קרן השביעית

בס"ד ב' דעשי"ת תשל"ב ירושלים תו"ב

לכ"ק מרן האדמו"ר מלובאביץ שליט"א

בפרוס החג דהוה שואל כענין, ארהיב עוז לבוא בזה ולבקש להאיר עיני בפירוש הלכה פסוקה בשו"ע הרב בהל' לולב סי' תרמ"ח סעיף ל"א, וז"ל: "אתרוג המורכב דהיינו שהרכיבו ענף מאילן אחר לתוך אילן האתרוג וגדל מהן מין הדומה לאתרוג פסול שזה אינו אתרוג כלל אלא הוא ברי' בפ"ע, וד' סימנים יש להבחין בין האתרוג המורכב מלימוני לאתרוג וכו'".

מפורש בזה דפוסל רק מסוג ההרכבה שהיחור לימון והגזע אתרוג, וכפי שהדגיש בדבריו "דהיינו", וכן בסימנים כתב: "האתרוג המורכב מלימוני", יחור מלימון לתוך אתרוג, מוכח דהמורכב איפכא, יחור אתרוג לגזע לימון, לא כללם הרב בכלל המורכבים הפסולים, דכ"ש ממה שחידש הבית אפרים או"ח צ"די יחור שצמח מתוך יחור אתרוג שהורכב בלימון ונקצץ ונשתל מחדש. וכד נעיין במוצא הדין נראה דהדברים צריכים תלמוד, מלבד גוף החידוש בלשונה דהלכה זו, דהרב לא פסל את אותם המורכבים שאודותם נתחבטו הפוסקים והאחרונים לאיסור ולהיתר, ואף דברי הרמ"א בתשובה דתחילת דברי המג"א הנראים לכאורה כדברי הרב בשו"ע, דמיירי ביחור לימון, צריכים בירור.

דהנה המהר"מ אלשיך ז"ל בתשובה סי' ק"י שהאריך בשאלת המורכבים ומנה כמה פעמים לאסור, ודבריו משמשים עטרה ויסוד להפוסקים בתשובותיהם בענין, וכתב: "השתא הכא שנת ה'שמ"ו, נשאלתי אם יוצאים בחג באתרוג מורכב, ואם הורכב יחור של לימון באלו אתרוגים לא קא מבעי' להו דהא אין היחור מוציא אלא לימוני"ש כדברי הגננים, וכמ"ש רש"י ז"ל סוטה (מג, ב) שנוקב האילן ונוטל מן הרך שבענפי האילן ותוחב לתוכו ועושה ענף בתוך הנקב ונושא ממין אותו אילן שנוטל ממנו ע"כ, כי קא מבעי' הוא איפכא שהורכב יחור של אתרוג בלימון שמוציא היחור ההוא דוגמת אתרוג דאין הפרש אלא שהחמוץ שבתוכו מרובה משא"כ לאתרוג בלתי מורכב וכו'", ובסוג מורכב זה מיירי השאלה והביא כמה פעמים "וראיתי לאסור בזה".

1. סי' נו' ע' צד, א.

2. תשובת הרמ"א סי' קכו הובאה במג"א סי' תרמח ס"ק כג.

ובלבוש כתב<sup>3</sup>: "יש שרוצים להכשיר אותן האתרוגים הבאים מן הפרדס שקורין גרמיו"א ואני אומר שהם פסולין מן התורה שהרי ידוע שהם מורכבים שהורכב ענף מאילן האתרוג בתוך אילן מראנץ או לימונא או איפכא וכו'", הרי דפסל שני סוגי ההרכבה ובמפורש הזכיר המין שהמהר"ם אלשיך דן עליו.

אמת דמהרמ"א בתשובה קי"ז מוכח לכאורה מלשונו דמיירי במין פרי שאיננו אתרוג ולא כמו היוצא מיחור אתרוג בלימון, וגם לא נחית לחלק בסוגי ההרכבה דכתב שם "דלמא שאר מינים אין להם אלו התוארים שאמרו באתרוג", וכן מש"כ "ולכן המורכב כאחד מהם, ואין להכשיר רק האתרוג ולא שאר מינים" הרי ביחור אתרוג לא הוי מין אחד אלא נתערב בו כח אחר ונראה מכאן דהרמ"א דן ביחור לימון.

וכן נראה לכאורה במג"א תרמ"ח ס"ק כ"ג דכתב בריש הענין אתרוג המורכב "מלימוני ואתרוג" ופירושו לימון לאתרוג וכמ"ש הרב לשון זה.

אולם אין הכרח לפרש זאת ברמ"א וכן לא במג"א, שכן המג"א הביא דברי הר"י פדאוה המובאים בשו"ת רמ"א סי' קכ"ו בענין הסימנים, ונראה שהיא תשובה להרמ"א, וכד נדייק שם נראה דהר"י פדאוה עצמו כתב בריש דבריו "ע"ד האתרוגים המורכבים בלימוני" והיינו אתרוג ללימון. ומש"כ המג"א המורכב "מלימוני ואתרוג" צ"ב דבמקורן הוא כמו שכתבנו, ובמחצת"ש שם מפרש דברי המג"א בשני סוגי ההרכבה, וכן מוכח קצת במג"א דמדהביא דעת הלבוש על אתרוגי גרסקי ואח"כ כתב טעמו לאיסור, דלא מיקרי אתרוג (כטעם הרמ"א בתשובה קי"ז), ואם אין כוונתו אלא ליחור לימון לא הוה לי' לסתום דבריו אחרי שהלבוש פי' שני הסוגים.

ובשו"ת בית אפרים או"ח נ"ו בסוף התשובה ד"ה ועתה, מוכח ברור דעל המורכב מיחור אתרוג אולי הפוסקים הרמ"א בסי' קי"ז והמג"א שכן מפרש שיטתם וכמ"ש בד"ה אך "דכל החרדה הזאת נאמר על אתרוג מורכב גמור הנתלש מאילן שהוא נטוע בארץ דהוא לימון והורכב בו יחור אתרוג וכו'".

וכן מפורש בשו"ת שבות יעקב סי' ל"ו דהשאלה היא ביחור אתרוג ונראה דגם המעשה בפראג והיתר הש"ך דשה דאפי' מקצת שה (המובאת ונדחית ברמ"א סי' קי"ז) הוא במורכב מסוג יחור אתרוג.

ואף שהרב בשו"ע מציין להרמ"א ולהמג"א אפשר דכוונתו לענין הסימנים בלבד ולא להגדרת סוג המורכב שכן קשה לכאורה וכמו שכתבנו.

וביותר צריך הבנה בדברי מרן הגה"ק מסאכטשוב זי"ע באבני נזר חו"מ סי' קמ"ז אחרי שדן במורכבים וסוּכָה מדברי התשובה דמיירי ביחור אתרוג, וכתב "כי אתרוג המורכב לדעתי אין טעם להכשירו וכן הסכמת רבותינו אשר מפיהם אנו חיים המג"א והט"ז והרב בשו"ע פסלוהו בהחלט וכו'", והרי הט"ז מפורש דמיירי ביחור של אתרוג דעולה על דברי הלבוש וכן נראה בלשונו והמג"א אין ראיה ברורה דמיירי ביחור לימון ואילו בהרב מפורש דווקא ביחור לימון.

3. סי' תרמט סעי' ד.

אמנם מצאתי בחידושי מהרש"ך להגה"ק ר' אלעזר אב"ד פולטוסק זצ"ל: דכתב דהמג"א מיירי ביחור לימון, שאל"כ למה לא מיקרי אתרוג כלל וכתב: "וכן הוא בשו"ע הרב מו"ה שניאור זלמן זצוק"ל אתרוג המורכב דהיינו וכו' וציין הרמ"א והמג"א א"כ מבואר דהמג"א אינו פוסל רק המורכב מיחור הלימוני וכן הרמ"א בתשובה ע"כ דמיירי ביחור לימון דכותב ג"כ שאינו אתרוג כלל, ודלא כמחצה"ש שכתב על המג"א דפוסל גם ביחור של אתרוג וכו'". והמאר"ך מברר שם דעתו להתיר המורכבים מיחור אתרוג, בתשובתו להגאון בעל הנפש חי' סי' תרמ"ח. אולם כאמור לעיל דיוקו ומסקנתו בדברי הרמ"א והמג"א צריכים בירור דלכאורה אינם מוכחים בבירור, ומה דמציין הרב להרמ"א ומג"א אפשר דלענין הסימנים מיירי.

וביותר נפלאתי דבהוספות לשו"ע הרב בהוצאת כפר חב"ד בהערות מהרה"ג והרה"ח ר' אברהם דוד ז"ל לאוואט כתב: "קבלה בידינו מאדמו"ר הזקן ז"ל להדר אחרי אתרוגי יאניווע היינו הגדלים באיי גענובא, והטעם כי אתרוג המורכב דהיינו שהרכיבו ענף מאילן אתרוג לתוך אילן אחר, וגדל מזה מין הדומה לאתרוג פסול שזה אינו אתרוג כלל אלא הוא ברי' בפ"ע (ס"ס תרמ"ח) וכו'". והוא ממשיך היפך ממש"כ בשו"ע בפנים<sup>6</sup>, וזה אינו ברי' בפני עצמה אלא אתרוג שנתערב בו כח אחר ונשתנו בו סימניו כמ"ש רש"י סוטה (מג, ב) המובא במהר"מ אלשיך.

ואצא בזה בבקשת הסליחה אם העמסתי בדברי יתר, ובתפילה לזכות עם ב"ב בגמר חתימה טובה לשנה טובה ומתוקה ולגאולה שלימה בתוך כל ישראל,

מנחם מנדל מנדלזון (באאמו"ר גאב"ד קוממיות ת"ו)



4. שו"ת משנת רבי אלעזר סי' טז ענף א אות א-ב.

5. בהוצאה החדשה ח"ד ע' תקב, נעתק לשם משער הכולל פל"ז סק"א.

6. הערת המערכת: להעיר דיש שהבינו (הערות לשו"ע ד' הוצאה חדשה) בדברי הצ"צ (שו"ת או"ח סי' סד) דבשני האופנים חשיב מורכב, וא"כ לכאורה זוהי ג"כ דעת אדה"ז (ראה קובץ הערות וביאורים (אהלי תורה) גל' תתו ע' 66 ואילן). אך ראה שם גל' א' צד ע' 83 ואילך דהבין בדברי הצ"צ (וכ"ה דעת אדה"ז) דמורכב הוא רק ביחור לימון בגזע אתרוג, כפנים.



# גמרא





## "ועשית הישר והטוב - זו פשרה לפנים משורת הדין"

ביאור דברי רש"י "הישר והטוב - זו פשרה לפנים משורת הדין" / שאלה מהסוגיות בב"מ דלפנים משוה"ד נלמד ממק"א / דברי תוס' בב"מ והצ"ע בזה / ביאור הטעם בדא"פ שלרשב"נ נק' ספר שופטים 'ספר הישר' / שאלות בגדר דלפנים משוה"ד ובלימוד מ"ועשית הישר והטוב" / דברי המ"מ והרמב"ן בגדר הציווי "ועשית הישר והטוב" / יש לקשר זה עם המבואר בלקו"ש בפירש"י "ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה" / ביאור לפ"ז השאלות דלעיל ס"ה / תיווך הסוגיות בב"מ ע"פ הנ"ל / ביאור הטעם ד"אשר יעשון" נאמר בדברי יתרו למשה דוקא

הגה"ח הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א  
שליח כ"ק אדמו"ר ורב העיר

### א.

#### ביאור דברי רש"י "הישר והטוב - זו פשרה לפנים משורת הדין"

עה"פ ועשית הישר והטוב בעיני ה', כתב רש"י בפירושו עה"ת "הישר והטוב. זו פשרה לפנים משורת הדין".

ולכאורה צלה"ב מ"ש רש"י "זו פשרה לפנים משורת הדין", דלכאורה פשרה ולפנים משוה"ד הם ב' ענינים שונים.

דהנה בנוגע לפשרה נחלקו התנאים בתוספתא האם מותר לדיינים להציע פשרה לפני הבע"ד, "ר"א בנו של ריה"ג אומר אסור לבצוע (היינו לעשות פשרה) וכל הבוצע הרי זה חוטא . . אלא יקוב הדין את ההר . . רבי יהושע בן קרחה אומר מצוה לבצוע שנאמר אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם . . איזהו משפט שיש בו שלום הוי אומר זה ביצוע".

ובגמ' "מאי מצוה נמי דקאמר ריב"ק מצוה למימרא להו אי דינא בעיתו אי פשרה בעיתו", וברש"י "דפתחין להו בפשרה".

וכן נפסק להלכה בשו"ע<sup>2</sup> "מצוה לומר לבעלי הדין בתחילה בדין אתם רוצים או בפשרה. אם רצו בפשרה עושים ביניהם פשרה".

1. ואתחנן ו, יח.

2. סי"ב סעי' ב.

ובש"ך כתבי: "אבל אם מודיעים להם טיב הפשרה ומפייסים אותם עד שהם מתרצים למחול אחד לחבירו וכו' ראוי לעשות כן, ובלבד שלא יהיה צד הכרח בדבר אלא פיוס וזו היא מצוה גדולה והבאת שלום שבין אדם לחבירו".

וכמו"כ נחלקו בגמ' שם עד מתי מותר לדיינים להציע פשרה, לדעת ר"ש בן מנסיא אף כששמעו את דבריהם ואי אתה יודע להיכן הדין נוטה מותר לבצוע, משאתה יודע להיכן הדין נוטה אסור לבצוע, ולדעת ת"ק אף אם אתה יודע להיכן הדין נוטה כל שלא נגמר הדין מותר לבצוע.

ונחלקו רש"י ותוס' בדעת ת"ק, לדעת רש"י אף אם הדיינים יודעים לצד מי נוטה הדין, כל זמן שלא פסקו מותר להם להציע פשרה, ותוס' (ד"ה נגמר הדין) חולק ואומר שרק כאשר לא הגיעו למסקנא עם מי הצדק.

וכן פסק הרמב"ם<sup>4</sup> "מצוה לומר לבעלי הדין בתחילה בדין אתם רוצים או בפשרה, וכל בי"ד שעושים פשרה תמיד ה"ז משובח".

וא"כ מהות ענין הפשרה הוא שעושים הבע"ד ביניהם קודם שנגמר הדין. משא"כ לפני משורת הדין הו"ע אחר, דשייך באופנים בהם הפס"ד הוא לצד א' ואעפ"כ מוחל לחבירו לפני משורת הדין, וכדלהלן ס"ב, או דינים שתקנו חכמים ולא היה כלל ד"ת כמו דינא דבר מצרא, וא"כ צ"ב בדברי רש"י "זו פשרה לפני משורת הדין".

במשכיל לדוד ביאר כפל הלשון ד"פשרה לפני משורת הדין": "ענין אחד שיתפשר ויעשה לפני משורת הדין, דהכי קאמר הישר שהוא קו הדין תעמידנו על הטוב דהיינו ביצוע שאף על פי שאינו יושר הדין מכל מקום טוב הוא שמתרבה השלום", עכ"ל. היינו דהכוונה ב'פשרה' כאן היא לא לפשרה כפשוטה שעושים הבע"ד ביניהם, אלא לפעולה של האדם שעושה לפני משורת הדין, 'שיתפשר ויעשה לפני משורת הדין'.

אמנם לכאורה זהו קצת דוחק, דפשט הענין דפשרה הוא מה שעושים הבע"ד ביניהם קודם גז"ד, ולא שהאדם מתפשר לעשות לפני משורת הדין.

אמנם בכמה כת"י דפירוש רש"י<sup>5</sup> וכ"ה ברמב"ן, איתא "פשרה ולפנים משורת הדין". ולפ"ז א"ש, דבאמת מדבר בב' ענינים שונים, שמצד ועשית הישר והטוב צריך לעשות הן פשרה והן לפני משורת הדין.

והיינו, שהמקור בתורה ל'לפנים משורת הדין' הוא מהפס' "ועשית הישר והטוב". וכן בגמ' ב"מ<sup>6</sup> אי' שהמקור לדינא דבר מצרא, שאדם חייב למכור שדהו קודם לכן המצר שלו, הוא מהפס' ועשית הישר והטוב, ועד"ז בכ"מ בש"ס המקור ללפנים משורת הדין הוא מ'ועשית הישר והטוב'.

3. ס"ק ו.

4. הל' סנהדרין פכ"ב ה"ד.

5. וכן בגירסאות אחרות ברש"י (הובא ב'תורה ופירושה' – מכון הספר תפארת רפאל).

6. קח, א.



## ב.

## שאלה מהסוגיות בב"מ דלפנים משוה"ד נלמד ממק"א

והנה בגמ' ב"מ (ל, ב) איתא: "רבי ישמעאל ברבי יוסי הוה קאזיל באורחא פגע ביה ההוא גברא הוה דרי פתכא דאופי (משאוי של עצים, רש"י) אותבינהו וקא מיתפח (עמד לפוש, רש"י) א"ל דלי לי אמר ליה כמה שוין א"ל פלגא דזוזא יהיב ליה פלגא דזוזא ופלגא דזוזא ואפקרה חזייה דהוה קא בעי למיהדר למזכיה בהו א"ל לכולי עלמא אפקרנהו ולך לא אפקרנהו . . והא רבי ישמעאל ברבי יוסי זקן ואינו לפי כבודו הוה, ר' ישמעאל ברבי יוסי לפנים משורת הדין הוא דעבד דתני רב יוסף . . ואת המעשה זה הדין אשר יעשון זו לפנים משורת הדין". והיינו דלפי גמרא זו נלמד לפנים משורת הדין מ'אשר יעשון', ולא מ'ועשית הישר והטוב'.

ועוד בגמ' ב"מ (פג, א): "רבה בר בר חנן תברו ליה הנהו שקולאי (נושאי משאות . . ובפשיעה. רש"י) חביתא דחמרא שקל לגלימיהו אתו אמרו לרב אמר ליה הב להו גלימיהו אמר ליה דינא הכי אמר ליה אין למען תלך בדרך טובים יהיב להו גלימיהו אמרו ליה עניי אנן וטרחינן כולה יומא וכפינן ולית לן מידי אמר ליה זיל הב אגרייהו א"ל דינא הכי אמר ליה אין וארחות צדיקים תשמור". וברש"י שם: "בדרך טובים. לפנים משורת הדין".

וא"כ לפי הגמ' בב"מ דף ל נלמד לפנים משורת הדין מהפס' 'אשר יעשון', ולפי הגמ' בב"מ דף פג נלמד מהפס' 'בדרך טובים'. ולכאורה צ"ב, מדוע לא למדה הגמ' בפשטות את דין לפנים משוה"ד מהפס' 'ועשית הישר והטוב', כמו שכתבה בנוגע לבר מצרא ובעוד מקומות.

ובפרט שהפס' "אשר יעשון" נאמר רק כדרשה על דברי יתרו למשה, וכן הפס' "למען תלך בדרך טובים" נאמר במשלי, ולכאורה עדיפא ליה למילף מהפס' "ועשית הישר והטוב" שנאמר (א) בתורה, (ב) כציווי מפורש לבנ"י.

## ג.

## דברי תוס' בב"מ והצ"ע בזה

והנה בגמ' ב"מ (כד, ב) איתא: "רב יהודה הוה שקיל ואזיל בתריה דמר שמואל בשוקא דבי דיסא א"ל מצא כאן ארנקי מהו אמר ליה הרי אלו שלו בא ישראל ונתן בה סימן מהו א"ל חייב להחזיר, תרתי, אמר ליה לפנים משורת הדין כי הא דאבוה דשמואל אשכח הנך חמרי במדברא ואהדרינהו למרייהו לבתר תריסר ירחי שתא לפנים משורת הדין".

ובתוס' שם ד"ה לפנים משורת הדין נעמד על כך שכאן לא נזכר שום קרא כמקור לענין דלפנים משורת הדין, ודלא כסוגיות הנ"ל. וביאר, דהגמ' בדף ל בעובדא דר' ישמעאל דקאי במקרה דזקן ואינו לפי כבודו, ועד"ז בגמ' ב"ק בעובדא דרבי חייא במראה דינר לשולחני ונמצא רע, דב' מקומות אלו מדובר במקרה דהוא פטור ואחרים חייבין, ולפנים משוה"ד בנדון כזה ילפינן מפס' ד"אשר יעשון", משא"כ בסוגיא דהכא דמצא ארנקי בשוק או דאהדרינהו לבתר י"ב חודש דכ"ע פטורים, לא מייתי קרא, אך משום לפנים משוה"ד בעי לאהדורי דלא מתחסר ממונא. ובסוגיא דרבב"ח בדף פג כיון

שמתחסר ממונא אין צריך לשלם משום לפנים משורת הדין, אלא משום קרא דלמען תלך בדרך טובים. ע"כ תוכן דבריו.

[ולפי זה נמצא לכאורה דפליג תוס' ארש"י בטעם שרבב"ה שילם ובביאור הפס' למען תלך בדרך טובים, דרש"י כתב שהוא משום לפנים משורת הדין, משא"כ לתוס' הוי גדר אחר מלפנים משורת הדין].

וא"כ נמצא לדברי תוס' ג' דרגות בתשלום שאינו מחוייב ע"פ דין:

א. כאשר הוא פטור ואחרים חייבים, דמשלם לפנים משורת הדין וילפינן מהפס' "אשר יעשון".

ב. כאשר כ"ע פטורים ולא מתחסר ממונא, דמשלם לפנים משורת הדין.

ג. כאשר מתחסר ממונא, דמשלם משום "למען תלך בדרך טובים".

וגם כאן צ"ל:

א. כיון דהן בהוא פטור ואחרים חייבים והן בכ"ע פטורים משלם מצד לפנים משורת הדין, א"כ מדוע בהוא פטור ואחרים חייבים ילפינן מפס' דאשר יעשון, ובכ"ע פטורים לא ילפינן מפס' זה?

ב. מדוע לא ילפינן הכא מפס' ד"ועשית הישר והטוב", וא"כ, מדוע לא ילפינן מפס' זה גם בהוא פטור וכ"ע חייבים?

## ד.

### ביאור הטעם בדא"פ שלרשב"נ נק' ספר שופטים 'ספר הישר'

עוד צלה"ב, דהנה עה"פ "ועשית הטוב והישר" פירש"י: "הטוב. בעיני שמים: והישר. בעיני אדם", ושינה מפירושו עה"פ "ועשית הישר והטוב" בואתחנן שכתב שם דהיינו פשרה לפנים משוה"ד.

וביאר הגו"א, שהלשון טוב משמע כלפי ה' שהוא טוב בעצם, משא"כ הלשון ישר היינו כלפי הנראה לעיני בשר, שלא יראה כעיוות.

ועפ"ז תירץ המשכיל לדוד את טעם החילוק שבפירש"י בין ב' הפסוקים, דעה"פ ועשית הישר והטוב פי' דהיינו פשרה לפנים משוה"ד, ועה"פ ועשית הטוב והישר פי' דהיינו בעיני שמים ובעיני אדם. דבפס' ועשית הישר והטוב שה'ישר' נכתב לפני 'והטוב', אזי יש לפרש שה'ישר' – היינו הדין, יש לנטותו ל'טוב' – היינו לפנים משוה"ד. משא"כ בפס' ועשית הטוב והישר, שה'טוב' נכתב לפני 'והישר', א"כ הישר הו"ע אחר מהטוב, ולכן פי' שהטוב בעיני שמים והישר בעיני אדם.

הנה בגמ' בע"ז<sup>8</sup> איתא "הלא היא כתובה על ספר הישר", מאי ספר הישר א"ר חייא בר אבא א"ר

7. דברים יב, כח.

8. כה, א.

9. שמואל ב, א, יח.

יוחנן זה ספר אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים (היינו ספר בראשית שמעשה אבות כתובים בו. רש"י) . . ר"א אומר זה ספר משנה תורה, ואמאי קרו ליה ספר הישר דכתיב ועשית הישר והטוב בעיני ה' . . ר' שמואל בר נחמני אמר זה ספר שופטים ואמאי קרו ליה ספר הישר דכתיב<sup>10</sup> בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה". ע"כ.

והקשה במהרש"א בחדא"ג "יש לדקדק דודאי ספר בראשית שנקרא ישר לפי שהוא כולו מספר במעשה ישרים, וכן ספר שופטים שנקרא ישר לפי שנעשה כל הספר בזמן שכל איש הישר בעיניו יעשה, אבל ספר משנה תורה שנקרא ישר אין לו טעם לכאורה וכי משום דכתיב ביה מלת ישר נקרא כל הספר ישר, הלא בספר שמות נמי כתיב והישר בעיניו תעשה. ונ"ל . . שהפסוק מדבר על לפני משנה"ד בהמשך לכל מצוות התורה, ותעשה לפני משנה"ד שזה טוב בעיני ה' אע"פ שלא ציוך על זה, ועל שם זה קרא ספר משנה תורה ספר הישר לפי שהוא נוסף על התורה בכמה מצוות הישרים והטובים בעיני ה' וק"ל". ע"כ.

ולכאורה יש להקשות כעין קושיית המהרש"א על דעת רשב"נ שספר שופטים נקרא ספר הישר ע"ש איש הישר בעיניו יעשה, דניחא ספר בראשית שמדבר על האבות שפיר מיקרי בשם ספר הישר, משא"כ ספר שופטים מ"ט שיקרא ע"ש הענין שהיה אז ש"איש הישר בעיניו יעשה", ובפרט שזה ענין שלילי, היפך ענין הישר שמובא בתורה שהוא לעשות לפני משנה"ד.

ועוד, דלכאורה השם 'ספר הישר' אינו מבטא את הענין דה'ישר בעיניו יעשה', דישר לעצמו היינו הישרות באמת, משא"כ ה'ישר בעיניו' מבטא לכאורה ההיפך מזה.

ואולי יש לבאר זה ע"פ פירש"י עה"פ "לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום איש כל הישר בעיניו", דכתב . . . וזהו איש כל הישר בעיניו נדרים ונדבות שאתם מתנדבים ע"י שישיר בעיניכם להביאם ולא ע"י חובה אותם תקריבו בבמה". והיינו ד"הישר בעיניו" מתפרש כאן למעליותא, שרוצים להקריב קרבנות שאינם חובה אלא רשות.

ואולי יש לפרש עד"ז (ע"ד הדרש עכ"פ) בפס' בסוף ספר שופטים "איש הישר בעיניו יעשה", דקאי גם למעליותא, וע"ד פי' המצו"ד "ר"ל עם כי לא היה בימים האלה מלך בישראל וכל אחד עשה הישר בעיניו, מכל מקום לא שלחו יד בנחלת בנימן, כי בעבור אשר נשאר מעט מהרבה מאוד חמלו עליהם והניחו להנשארים את כל הנחלה", דאפ"ל דכוונת הכתוב, דאף שנהגו בפועל שלא כהוגן הרי זה משום שבעיניהם היה זה ישר, רק שעשו הישר בעיניהם<sup>11</sup> ו"לא היה מלך בישראל ולא שופט ולא נוגש משיב אותם לטובה"<sup>12</sup>.

וא"כ א"ש הטעם שלרשב"נ נקרא ספר שופטים עש"ז ספר הישר, דהוי גם ענין למעליותא.

10. שופטים כא, כה.

11. וע"ד ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חכ"ב ע' 139 ובהנסמן שם) בהא דתלמידי ר"ע לא נהגו כבוד זב"ז – עיי"ש בארוכה.

12. רד"ק שם.

## ה.

## שאלות בנדר דלפנים משוה"ד ובלמוד מ"ועשית הישר והטוב"

והנה בכלל צלה"ב בגמ' דלעיל (מב"מ פג, א) "אמר ליה דינא הכי אמר ליה אין למען תלך בדרך טובים", ועד"ז בגמ' דב"מ כד, ב "א"ל חייב להחזיר . . לפנים משורת הדין". דלכאורה כיון דהתשלום הוא לפנים משורת הדין, א"כ כיצד שייך לומר ד'דינא הכי' ו'חייב להחזיר'?

ועד"ז במח' הראשונים אי כופין על לפנים משורת הדין, דלכאורה כיצד שייך לומר דכופין על לפנים משורת הדין, דאם כופין ה"ז כבר לא לפנים משורת הדין, אלא דין.

וכן בדינא דבר מצרא, שהוא מצד ועשית הישר והטוב דכפי שפירש רש"י "זו פשרה לפנים משורת הדין", דהרי כיון שחכמים עשו זה לדין, א"כ הרי אין זה לפנים משורת הדין. ועוד, דמדוע דוקא בדינא דבר מצרא תיקנהו חכמים לדין ולא בשאר דברים?

וגם, דאם החיוב לשלם הוא מצד "ועשית הישר והטוב", א"כ הוי חיוב דאורייתא ומן הדין, ומדוע הוי לפנים משורת הדין, ובר מצרא הוי דרבנן?

## ו.

## דברי המ"מ והרמב"ן בנדר הציווי "ועשית הישר והטוב"

והנה הרמב"ם בסוף הל' שכנים כתב דמלבד דין בר מצרא, שבמכירת שדהו יש דין קדימה לכן המצר של שדהו, ישנו דין קדימה גם ליושבי העיר, ת"ח, קרוב וכו', אלא שבדיני קדימה אלו אם קדם אחד וקנה זכה, ומסיים הרמב"ם "ואין אחד מהן בעל המצר שלא צוו חכמים בדבר הזה אלא דרך חסידות ונפש טובה היא שעושה כך".

וכתב ע"ז המ"מ "ועניין דין בן המצר הוא שתורתנו התמימה נתנה בתקון מדות האדם ובהנהגתו בעולם כללים . . אמרה ועשית הישר והטוב והכוונה שיתנהג בהנהגה טובה וישרה עם בני אדם ולא היה מן הראוי בכל זה לצוות פרטים לפי שמצוות התורה הם בכל עת ובכל זמן ובכל ענין ובהכרח לעשות כן ומדות האדם והנהגתו מתחלפת לפי הזמן. והאישים והחכמים כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת כללים אלו ומהם שעשו אותם בדין גמור ומהם לכתחלה ודרך חסידות והכל מדבריהם ז"ל וכו'".

והנה עד"ז כתב ברמב"ן עה"פ ועשית הישר והטוב וז"ל: "ולרבותינו בזה מדרש יפה אמרו זו פשרה ולפנים משורת הדין. והכוונה בזה, כי מתחלה אמר שתשמור חקותי ועדותי אשר צוך, ועתה יאמר גם באשר לא צוך תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי הוא אוהב הטוב והישר. וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו, וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כלם, אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה, כגון לא תלך רכיל (ויקרא יט, טז) לא תקום ולא תטור (שם פסוק יח) ולא תעמוד על דם רעך (שם פסוק טז) לא תקלל חרש (שם פסוק יד) מפני שיבה תקום (שם פסוק לב) וכיוצא בהן, חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין, וכגון מה שהזכירו בדינא דבר מצרא (ב"מ קח). ואפילו מה שאמרו

(יומא פו). פרקו נאה ודבורו בנחת עם הבריות, עד שיקרא בכל ענין תם וישר."

והיינו ע"ד מ"ש המ"מ, ש'ועשית הישר והטוב' הוא ציווי כללי, דפעמים הוא דין ממש שעשוהו חכמים כמו דינא דבר מצרא, ופעמים אינו דין גמור, ועד שאמרו כיצד להתנהג שיהיה באופן דקידוש ה', שיהיה שם שמים מתאהב על ידו.

## ז.

**יש לקשר זה עם המבואר בלקו"ש בפירש"י "ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה"**

ויש לקשר זה עם המבואר בלקו"ש<sup>13</sup> בנוגע לדברי רש"י שהביא עה"פ ואהבת לרעך כמוך את מאמר ר"ע שהובא בתו"כ "זה כלל גדול בתורה", דלכאורה כיצד נוגע זה לפשוטו של מקרא.

ומבאר שם דישנה שאלה כללית במצות ואהבת לרעך כמוך, דלכאורה כיון שיש מצות ואהבת לרעך כמוך, הרי כאשר מקיים מצוה זו בשלימות בכל הפרטים, א"כ אין צריך לכל המצוות דבין אדם לחבירו דלא תגנוב, לא תגזול וכיו"ב, וא"כ מדוע נאמרו בתורה מצוות אלו.

והביאור בזה, דאף שמצות ואהבת לרעך כמוך היא כוללת כל הפרטים, הרי זו מצוה כללית שאף כוללת בתוכה כו"כ כללים, ולכן התורה ציותה גם על מצוות פרטיות אף שנכללות בואהבת לרעך כמוך, כדרך הכתוב לכתוב הן את הכלל והן את הפרטים, אף אם הפרטים מובנים מעצמם.

אלא שלפ"ז היה מקום לשאול דאם כל המצוות שבין אדם לחבירו הם פרטים במצות ואהבת לרעך כמוך, א"כ היו צריכים להיכתב לכאורה בסמיכות לפסוק ואהבת לרעך כמוך.

וע"ז מבאר רש"י "ואהבת לרעך כמוך. זה כלל גדול בתורה", דכיון שואהבת לרעך כמוך הוא כלל גדול בתורה שכולל ריבוי פרטים וכללים, לכן אין שייך שבתורה ייכתבו כל הפרטים בסמיכות לכלל ד"ואהבת לרעך כמוך".

דעד"ז הוא הציווי "ועשית הישר והטוב", שהוא ציווי כללי הכולל כללים ופרטים רבים, ומהם כמה מצוות הכתובות בתורה (שהובאו ברמב"ן לעיל), דברים שתיקנו חכמים (כדינא דבר מצרא), וכל הנהגת האדם והילוכו.

## ח.

**ביאור לפ"ז השאלות דלעיל ס"ה**

והנה עפ"ז נמצא מבואר היטב ציווי התורה "ועשית הישר והטוב", ומהות הענין דלפנים משורת הדין. דאין הכוונה בזה דהאדם עושה דבר שאינו מחוייב בו, אלא מכיון שהתורה היא נצחית לכן ניתנו בה רק הדינים הנכונים לכל זמן ועת ובכל ענין, אך לא הדינים פרטים שבכל מקרה לגופו, וזה כללה התורה בציווי "ועשית הישר והטוב".

13. לקו"ש ח"ז ע' 215 ואילך.

וע"פ ציווי זה של התורה "ועשית הישר והטוב", אזי בחלק מהמקרים קבעו את זה חכמים כדין גמור, ע"ד דינא דבר מצרא, וחלק מהמקרים כדרך חסידות ע"ד שאר דיני קדימה בקרקעות, ובשאר הדברים לא תיקנו בזה חכמים, ונשאר זה בציווי הכללי של התורה "ועשית הישר והטוב", דמשתנה מאדם לאדם, דלאדם א' מקרה זה הוי בכלל מצות "ועשית הישר והטוב" ומחוייב בזה, ולאדם אחר מקרה זה אינו בכלל "ועשית הישר והטוב", ואינו מחוייב בזה כלל.

וא"כ א"ש כיצד ניתן לכפות על לפנים משורת הדין, וכן כיצד קבעו חכמים דינא דבר מצרא ע"פ הפסוק ועשית הישר והטוב, דכיון שזהו ציווי כללי של התורה שמהותו היא בדיוק כמו פרטי הדינים המפורשים בתורה וחיובם שווה, אלא שהתורה לא פירטה כולם מחמת שאינם שוים בכל זמן, הנה כיון שחכמים ראו לנכון לתקן בדבר מסויים דין גמור ע"פ ציווי הזה של התורה – מתקנים, וכן אם בי"ד רוצים לכפות על לפנים משורת הדין (לדעה שכופין) יכולים לכפות.

### ט.

#### תיווך הסוגיות בב"מ ע"פ הנ"ל

והנה עפ"ז יש לבאר הטעם שבכו"כ מקומות לא הובא הפס' ד"ועשית הישר והטוב" כמקור ל'לפנים משורת הדין', והחילוקים בין הסוגיות בב"מ בענין זה.

דכיון שהפס' ד"ועשית הישר והטוב" אינו ציווי פרטי המחייב לעשות לפנים משורת הדין, אלא מצוה כללית בכל התורה "שיעשה הטוב והישר בכל דבר" (כל' הרמב"ן), שבזה נכלל בדרך ממילא הענין דפרקו נאה ודיבורו ביחד עם הבריות, לעשות לפנים משוה"ד, דינא דבר מצרא וכו', א"כ אין שייך לכתוב על דבר פרטי שהוא מחוייב מצד "ועשית הישר והטוב".

ולכן במקרה דר"י בדף כד, הרי זהו המקרה הרגיל דלפנים משורת הדין המחוייב מצד "ועשית הישר והטוב", והיינו בנדון דלא דמתחסר ממונא ואפי' כ"ע פטורים, דבזה אמרה תורה דנדון כל מקרה לגופו אם שייך בזה "ועשית הישר והטוב". וא"כ, הא דא"ל מר שמואל לר"י דחייב להחזיר, היינו משום שהסיק שלגבי ר"י החזרת האבידה בשוק מחוייבת בזה מצד ועשית הישר והטוב, אך אי"ז כלל לגבי כל אדם שמחוייב בזה, דהרי זהו גדר המצוה ד"ועשית הישר והטוב", דמשתנה בין אדם לאדם, ולכן לא נכתב הפס' כמקור ללפנים משורת הדין, כיון שאינו מחייב בכל מקרה;

במקרה דרבב"ח בדף פג כיון דמתחסר ממונא אין את הציווי ד"ועשית הישר והטוב", דחכמים קבעו כלל שבנדון זה אינו מחוייב לעשות לפנים משורת הדין<sup>14</sup>, והא דא"ל לשלם הוא משום למען תלך בדרך טובים. וע"ז היתה שאלתו "דינא הכי", דכיון שאי"ז בגדר הרגיל של ועשית הישר והטוב, א"כ מצד איזה דין מחייבו רב, וענה לו שלפי דרגתו (של רבב"ח) הרי הוא חייב, וכנ"ל שהכלל של ועשית הישר והטוב משתנה לפי דרגת האדם, הענין והמקום;

14. והיינו ההיפך מדינא דבר מצרא שקבעו חכמים מצד ועשית הישר והטוב דין המחייב את כולם, בנדון דמתחסר ממונא אמרו חכמים שאינו חייב משום לפנים משורת הדין, אלא רק מצד למען תלך בדרך טובים.

וי"ל דלמען תלך בדרך טובים הוא ציווי פרטי בועשית הישר והטוב, דמצד הציווי הכללי דועשית הישר והטוב מתחייב רק בלא דמתחסר ממונא, ומצד הציווי דלמען תלך בדרך טובים משלם אף דמתחסר ממונא.

ובמקרה דר' ישמעאל בר"י בדף ל, בזה יש לימוד מיוחד ד'אשר תעשון', דמלבד הציווי הכללי לעשות לפנים משורת הדין, שהוא פטור ואחרים חייבים ישנו ציווי מיוחד מ'אשר תעשון' לעשות לפנים משורת הדין<sup>15</sup>.

יד"ד.

### ביאור הטעם ד'אשר יעשון' נאמר בדברי יתרו למשה דוקא

ויש לבאר ולהמתיק הטעם שהחיוב להנהיגה זו (דלפנים משוה"ד שהוא פטור ואחרים חייבים) נלמדת מ'אשר יעשון' שהוא מדברי יתרו למשה, ולא מהמצוה הכללית של ועשית הישר והטוב שנכתבה בתורה בפירוש.

ובהקדים ביאור הטעם שיתרו היה צריך לומר למשה רבינו "ואתה תחזה" שימנה שרי אלפים וכו', ומשה לא עשה זה מעצמו, דמבאר בזה כ"ק אדמו"ר<sup>16</sup> שמשא רצה לרומם את בני ישראל לדרגתו שהיא דרגת 'ראיה', ע"ד שהוא קיבל את התורה מפי הגבורה. משא"כ יתרו טען שכאשר העם עסוקים ב'דברי ריבותם' הרי אינם יכולים להתעלות לעולמו ודרגתו של משה, והקב"ה הסכים עם טענת יתרו, ע"מ שגם כאשר בני"י יגיעו לא"י ויהיה זה לאחר ש"הנך שוכב גו' וקם העם הזה גו"<sup>17</sup>, הם ילמדו תורה מראשי אלפי ישראל שבאותו הדור.

ויש להוסיף בזה ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר<sup>18</sup> בפירש"י עה"פ ויבכו בני ישראל את משה<sup>19</sup>, "בני ישראל. הזכרים אבל באהרן מתוך שהיה רודף שלום ונותן שלום בין איש לרעהו ובין אשה לבעלה נאמר כל בית ישראל זכרים ונקבות", דקשה לכאורה מה הטעם שהתורה מדגישה בענין פטירת משה, שאצל משה לא היה שלימות המעלה בענין הבאת שלום כפי שהיה אצל אהרן.

ומבאר זה ע"פ דחז"ל שבשביל השלום אהרן היה צריך לשנות מהאמת, וכמחז"ל<sup>20</sup> "מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום", ולכן משה שמדתו היתה מדת האמת, לא היה שייך אצלו אופן זה של הבאת השלום (משא"כ אהרן שמדתו היתה מדת החסד), עיי"ש בארוכה.

ועפ"ז אולי יש להמתיק הטעם שהלימוד דלפנים משוה"ד הוא מהפס' "אשר תעשון" שבדברי יתרו למשה דוקא, והמעלה שבשפיטת העם ע"י שרי אלפים וכו' דוקא.

דכיון שענינו של משה הוא מדת האמת, ממילא כאשר היה בא דין לפניו, "כי יהיה לכם דבר בא אלי ושפטתי בין איש ובין רעהו והודעתי את חקי האלקים ואת תורותי"<sup>21</sup>, היה דן דין אמת לאמיתו

15. וגם בזה י"ל דציווי זה הוא ציווי פרטי שנכלל בציווי הכללי דועשית הישר והטוב.

16. לקו"ש חט"ז ע' 205 ואילך.

17. וילך לא, טז.

18. לקו"ש חכ"ד ע' 253 ואילך.

19. ברכה לד, ח.

20. יבמות סה, ב.

21. שמות יח, טז.

כפי האמת ולא היה שייך אצלו הענין דפשרה ולפנים משה"ד, ולכן דוקא בדברי יתרו נתחדש הענין ד"אשר תעשון" זה לפנים משה"ד, דדוקא במשפט שע"י הדיינים (ולא של משה) שייך הענין דפשרה ולפנים משה"ד.

ועפ"ז יש להמתיק גם סיום דברי יתרו "וגם כל העם הזה על מקומו יבוא בשלום", דכיון שיהיה הדין והמשפט באופן דפשרה ולפנים משה"ד, ממילא העם על מקומו יבוא בשלום, משא"כ אם היה ע"י משה, כיון שהיה דן ע"פ מדת האמת לא היה שייך שיהיה פשרה אלא ע"פ הדין לאמיתו, וא"כ האחד היה מנצח את חברו והשני מפסיד, ולכן לא היה זה באופן דשלום.

ובאמת גמרא ערוכה היא בסנהדרין<sup>22</sup> "ר"א בנו של ריה"ג אומר אסור לבצוע [לעשות פשרה]. וכן משה היה אומר יקוב הדין את ההר אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחברו".

ועד"ז פירש ב'העמק שאלה' על מאמר השאלתא<sup>23</sup> "גדול מכולם מי שמטיל שלום על ישראל שנאמר וגם כל העם הזה על מקומו יבוא בשלום", "דעוד תועלה יהי' בריבוי דיינים שיהי' פשרות, דמשה רבינו הי' אומר יקוב הדין את ההר", וכדעת ר"א בנו של ריה"ג בסנהדרין דמשבאו לדין אסור לבצוע<sup>24</sup>.



22. 1, ב.

23. משפטים שאילתא נח.

24. ומבאר שאפי' למאי דקיי"ל כדעת ריב"ק בסנהדרין שם שמצוה לעשות פשרה, וא"כ הרי ודאי שמשה היה אומר קודם הדין אי פשרה בעיתו אי דינא בעיתו, אבל אעפ"כ כיון שמתחילה רצו לדין הרי היה ממהר לעמוד על עומק הדין ולא היו עושים פשרה. משא"כ שאר הדיינים כיון שלא היו בקיאים כמשה ולא היו ממהרים לגמור הדין, עד שלא היו נצרכים לשאול היו עושים פשרה.



## דיני שכר שכיר אי נידון כאיסורין או כממונות

מחלוקת הראשונים אי שכר שכיר נדון כאיסור או כממון / שקו"ט ע"פ הנ"ל בדין המחזהו בעה"ב לפועל אצל חנווני אי בענין ריצוי הפועל / הוכחה מדין קדימת בע"ח עני לבע"ח עשיר / דברי המאירי בגדר שכר שכיר / דין תנאי עם השכיר וביאור גדר שכר שכיר לפי הנת"ל / דברי הגריש"א והביה"ל בגדר שכר שכיר / שקו"ט בדברי הרמב"ן בדין שכר שכיר בנכרי / דין הנ"ל בפועל גוי ע"פ הנ"ל / אי נפטר בעה"ב ע"י נתינת משכון / דברי הגידולי שמואל בדין שכר שכיר בפועל למלאכת איסור / ע"פ הנ"ל תירוץ לקושיית המהרא"ל צינץ

הרה"ג הרב אברהם שמעון ליפשיץ שליט"א  
 ר"מ ישיבה לצעירים ורב קהילת 'חניכי הישיבות'  
 מח"ס אשל אברהם

### א.

#### מחלוקת הראשונים אי שכר שכיר נדון כאיסור או כממון

הנה ללא המצוות המיוחדות שנאמרו בתשלומי שכר שכיר, היה החוב של בעה"ב כלפי השכיר ככל חובות דעלמא, כהלואה ונזיקין וכדו', שצריך להשתדל לפרוע אותם בהקדם, אבל אין חיוב מיוחד לפרוע מיד בעונתו, ונתחדש בתורה דמלבד החוב הממוני שיש לבעה"ב כלפי השכיר שעבד אצלו, יש חיוב לשלם לשכיר מיד בזמנו, שלא לאחר את עונתו, כל אחד כדינו, וזאת משום שהשכיר נושא את נפשו לשכרו ועל כן אין לעכב את שכרו, וניתן בזה מ"ע ול"ת.

והנה בפשטות נראה דכל מצוה זו דביומו תתן שכרו הוא ענין מצותי בלבד, והבא לאמר שיש בזה לשכיר גם זכות ממונית ושעבוד על הבעה"ב לתבוע את שכרו בזמנו, עליו הראיה.

ובחי' הגר"ח<sup>1</sup> כתב, וזהו תו"ד "דפועל (לענין אכילה משל בעה"ב בשעת עבודתו) עיקר חיובו מקרי דבר שבממון וזכות, וראיה לזה מסנהדרין (נו, א) יעו"ש בפרש"י וברמב"ם פ"ט ממלכים דבן נח אצל בן נח אוכל, ואם נימא דהוי רק מצוה על הבעה"ב, א"כ מהיכי תיתי ינהוג זאת בבן נח, אלא ודאי דהוי דין ממון, ולהכי הוא שנוהג בבן נח דהרי הוא בכלל דינים וגזל, אכן בשור ל"ה לא תחסום רק איסור לאו ולא דין ממון וכדחזינן דנוהג גם בבהמתו, ובבהמת עצמו לא שייך דין ממון לבהמה על הבעלים, וכן חזינן דבן נח אינו מוזהר על חסימת בהמה, וכמבואר בב"מ (צ, א) נכרי הדש בפרתו של ישראל אינו עובר משום בל תחסום, והיינו משום דל"ה רק איסורא על הבעלים, וע"כ לא שייך זאת גבי בן

1. פ"ח ממעילה ה"א.

נח"ע"כ.

ולענין ביומו תתן שכרו ובל תלין קיי"ל לעיקר דאינו נוהג בבן נח כדאיתא בב"מ (קיא, ב) וברמב"ם<sup>2</sup>, ומשמע כנ"ל דאין כאן זכות ממון רק מצוה גרידא.

ונ"מ בזה לענין אם יכול הפועל לתבוע את בעה"ב בבי"ד לשלם לו בזמנו, וכן אם יכול הוא לתת הרשאה לשלוחו שיתבע הוא את בעה"ב שישלם לו בזמנו, דאם הוא ענין מצותי בעלמא ואין על זה זכות ממון לא שייך תביעה בבי"ד על זה [רק מצד כפייה על המצוות] ולא שייך הרשאה, משא"כ אם יש כאן זכות ממון שייך בזה תביעה בבי"ד והרשאה.

והנה איתא בב"מ (קיא, א) "אמר רב שכיר שעות דיום גובה כל היום, שכיר שעות דלילה גובה כל הלילה, ושמואל אמר שכיר שעות דיום גובה כל היום, ושכיר שעות דלילה גובה כל הלילה וכל היום. תנן היה שכיר שבת, שכיר חדש, שכיר שנה, שכיר שבוע, יוצא ביום גובה כל היום, יוצא בלילה גובה כל הלילה וכל היום, אמר לך רב תנאי היא, דתנאי שכיר שעות דיום גובה כל היום, שכיר שעות דלילה גובה כל הלילה דברי רבי יהודה, רבי שמעון אומר שכיר שעות דיום גובה כל היום, שכיר שעות דלילה גובה כל הלילה וכל היום".

וכתב הרי"ף "והלכתא כרב דקי"ל הלכתא כרב באיסורי", וכ"כ הרא"ש "והלכתא כרב דקי"ל הלכתא כרב באיסורי, ועוד דפליגי בפלוגתא דר' יהודה ור"ש, ורב כר' יהודה, וקי"ל ר' יהודה ור"ש הלכה כר"י", וכ"כ בחי"ה הר"ן, וכ"כ בפסקי הרי"ד, וכ"כ האו"ז<sup>3</sup> "פר"ח דקי"ל ר' יהודה ור"ש הלכה כר' יהודה, ותו איסורא הוא והילכתא כרב באיסורא עכ"ל. וכ"כ רבינו יצחק אלפס דהילכתא כרב דקי"ל הלכתא כרב באיסורי", ומשמע כאמור דהדין המיוחד בתשלומי שכר שכיר לשלם בזמנו דוקא, הוא ענין מצותי איסורי ולא דין דיני ממונות.

מיהו ביראים<sup>4</sup> ובסמ"ג<sup>5</sup> נקטו כשמואל כיון דקי"ל כוותיה בדיני, וכ"כ הגה"מ<sup>6</sup> "תימה שפסק (הרמב"ם) כרב לגבי שמואל דאמר גובה כל היום וכל הלילה, והא קיי"ל הלכתא כשמואל בדיני, ונראה משום דרב כר' יהודה ושמואל כר"ש, ור"י ור"ש הלכה כר' יהודה, אמנם בסה"מ פסק כשמואל מטעמא דפרישית" [והיראים סי' קעג סותר משנתו ופוסק כרב משום שהלכה כרב באיסורי, וכבר העיר בזה התועפות ראם שם], ומ"מ להלכה נקטינן כהרמב"ם ודעימיה, וכן פסקו הטוש"ע<sup>7</sup>.

ואין לדחות דלכו"ע דיני שכר שכיר הוא ענין ממוני, ורק במח' רב ושמואל הנ"ל אין שום נ"מ לענין ממון, רק לענין מתי הבעה"ב עובר בעשה ובלאיון, ועל כן ס"ל לר"ח ודעימיה דהוי ענין איסורי, זה אין לאמר, דהרי נ"מ בזה גם לענין אם יש ויכוח בין השכיר לבעה"ב אם ישלם לו או לא, מתי נחשב זה

2. פי"א משכירות ה"א.

3. ח"ג ב"מ סי' שסו.

4. סי' קכו.

5. לאוין קפא.

6. פי"א משכירות ה"ב.

7. חו"מ סי' שלט.

תוך זמנו ונאמן השכיר, ומתי נחשב זה אחר זמנו ונאמן בעה"ב, ודו"ק.

והדברים מפורשים באהבת חסד<sup>8</sup> ובנתיב החסד שם, שענין כל תלין הוי מילתא דאיסורא ולא דבר שבממון, והוכיח כן ממה דקיי"ל כראשונים שפסקו כרב ודלא כשמואל במחלוקת הנ"ל, וז"ל: "אם מת הפועל אין הבן יורש זכות אביו לענין שיהא הבעה"ב עובר עליו משום כל תלין", וביאר בנתיב"ח שם "דלא קרינן שכיר לגביה, דלא שכרו, ולא שייך לגביה ואליו הוא נושא את נפשו, ואין לומר כיון שהבן יורש אביו הוא יורש זכותו אף בזה, דענין כל תלין ל"ה דבר שבממון שיהא שייך בזה ירושה [כדמוכח מהרא"ש דפסק כרב בשכיר שעות, משום דהלכתא כרב באיסורין], רק איסורא בעלמא, ואיסורא לבריה לא מורית".

והנה כתב השו"ע<sup>9</sup> "מצוה לתת שכר שכיר בזמנו, ואם אחרו עובר בלאו, אחד שכר אדם או בהמה או כלים, אבל על שכר קרקע יש מי שאומר שאינו עובר", וכתב הקצוה"ח שם "לדעת הפוסקים דבית מיקרי תלוש כיון שהוא תלוש ולבסוף חיברו, ואפילו לפי מ"ש הרמ"א בס"י צה דבית הו"ל דין קרקע, אכתי יש לחלק בין איסורא לממונא, דלענין איסורא תלוש ולבסוף חברו דין תלוש הוי, ולכן הכא לענין איסור כל תלין שהוא איסור דאורייתא, יש לחוש לדעת הפוסקים דהו"ל דין תלוש", ומבואר כאמור דהוא ענין מצותי איסורי, ולא נידון ממוני, ודו"ק.

## ב.

### שקו"ט ע"פ הנ"ל ברין המחהו בעה"ב לפועל אצל חנווני אי בעינן ריצוי הפועל

נחלקו הפוסקים בהמחהו בעה"ב לפועל אצל חנווני אי בעינן שיהיה זה מדעת הפועל או אפילו בע"כ, דהנה כתב הטור (סי' שלט) "המחהו אצל שולחני ליתן לו וקבל עליו ליתן לו אינו עובר", וכתב הב"י שם "מ"ש רבינו וקבל עליו ליתן לו, לשון הרמב"ם פי"א משכירות או שהמחהו אצל אחר וקבל ה"ז פטור, ומפרש רבינו דהיינו לומר שקבל עליו ליתן לו, וקצת משמע שאפילו לא נתרצה הפועל בהמחהו זו כיון שקבל עליו הלה ליתן לו שוב אינו עובר", וז"ל הפ"ת (סק"ט): "עיין בב"י שכ' וז"ל: קצת משמע שאפילו לא נתרצה הפועל בהמחהו זו, כיון שקיבל עליו הלה ליתן לו שוב אינו עובר עליו, עכ"ל, והביאו ג"כ הפרישה" [ונ"מ שאם החנווני רוצה לתת לו והוא אינו מוכן לבא וליטול, אין בעה"ב עובר עליו].

ודברי הב"י הנ"ל הם דלא כפי' ראשון שכתב בכס"מ<sup>10</sup> "או שהמחהו אצל אחר וקיבל. כלומר ונתפייס לקבל שכרו מהאחר דאילו לא נתפייס השכיר עובר, ויותר נראה לפרש דה"ק וקיבל עליו אותו האחר לתת לו אינו עובר", ובאמת החינוך (מצוה רל) כן פירש כפירוש שדחה הכס"מ, וז"ל: "אם המחהו לפועל אצל אחר שיפרע לו השכר וקיבל הפועל, פטור השוכר אע"פ שלא פרעו האחר אחר כן".

8. להחפץ חיים פ"ט סעי' ו.

9. סי' שלט סעי' א.

10. פי"א משכירות ה"ד.

גם השער משפט<sup>11</sup> מסיק דבעינן לריצוי הפועל, וז"ל:

"כתב הב"י וקצת משמע שאפי' לא נתרצה הפועל בהמחאה זו כיון שקבל עליו הלה ליתן לו שוב אינו עובר, עכ"ל. ובאמת יש להוכיח כן מלשון הברייתא<sup>12</sup> לא תלין וכו' יכול אפי' לא תבעו ת"ל אתך לדעתך, ופרש"י דבלא תבעו הוי מדעת הפועל, יכול אפי' המחאה אצל חנוני ואצל שולחני, תלמוד לומר אתך ולא שהמחאה אצל חנוני ואצל שולחני, ואי אמרת דמיירי דוקא שהפועל קבל עליו המחאה זו, היאך ס"ד דהמחאה ל"מ, דלמה יגרע מלא תבעו דאינו עובר כיון שהוא מדעת הפועל הכי נמי ההמתנה מדעת הפועל הוא, אלא ודאי דאף בלא קבל עליו הפועל אינו עובר.

"אלא דיש לתמוה טובא מהא דפליגי בש"ס (שם) ר"ש ורבה בהמחאה אצל חנוני אם הפועל יכול לחזור בו. ופרש"י (ד"ה חזור) והרי"ף, אם החנוני לא נתן לו, דרבה סבר דיכול לחזור, ופסקו כרבה דדייקא מתני' כוותיה. ואי אמרת דמתני' מיירי אף בלא קיבל עליו הפועל מאי ראייה ממתני', דהא פשיטא דבכה"ג אם לא נתן לו החנוני ודאי דהפועל יכול לחזור בו ולתבוע הבעה"ב, ולא פליג רב ששת בזה, אלא ודאי דבלא קבל עליו הפועל אף בבל תלין עובר. ומתני' מיירי בקבל עליו הפועל דוקא ודייק שפיר. וכן משמע דעת הב"י עצמו בכס"מ<sup>13</sup>, וכ"כ החינוך<sup>14</sup>.

"אלא דקשה אי בעינן שיקבל עליו הפועל היאך ס"ד דברייתא דהמחאה אצל שולחני עובר עליו, למה יגרע מלא תבעו, וביותר קשה למה כתבו הטור והמחבר שקבל עליו החנוני ליתן לו, אף שלא קיבל עליו מ"מ כיון שקיבל עליו הפועל הוי כלא תבעו דאינו עובר עליו". עכתו"ד.

ובגר"ז הל' שאלה ושכירות<sup>15</sup> משמע דל"ב לריצוי הפועל וכהב"י, וז"ל: "אין בעה"ב עובר משום בל תלין ולא תבא עליו השמש אא"כ תבע השכיר שכרו ממנו ויש לו מעות ליתן לו ולא נתן לו, המחאה אצל חנוני או שולחני ליתן לו וקבל עליו ליתן לו אינו עובר שנא' לא תלין פעולת שכיר אתך, אתך ולא שהמחאה אצל חנוני ושולחני שכבר נסתלק מאתך (וגם הם אינם עוברים שהרי אינו שכיר)".

והאהבת חסד<sup>16</sup> כתב שצריך שתהיה ההמחאה בהסכמת הפועל, וז"ל: "המחאה אצל שולחני ליתן לו, וקבל עליו השולחני, וגם נתרצה הפועל בדבר, שוב אינו עובר הבעה"ב בלאו דלא תלין".

ובאמת צ"ע סברת האומרים דבעינן לריצוי הפועל, הן מוסכם הדבר שהפועל הוא זה שצריך לבא לבעה"ב ליטול שכרו, ואין זה מוטל על בעה"ב להביא השכר אל הפועל, ולכאורה ז"פ שאם יאמר בעה"ב לפועל הנה יש לי פקדון אצל פלוני, וכבר אמרתי לו ליתן לך את כספי כתשלום שכרך, גש אליו וטול את שכרך, דיוצא בעה"ב ידי חובתו בזה, ומאי שנא זה מהמחאה אצל החנוני, וקיבל עליו החנוני, ולמה שיוכל הפועל לסרב בזה, ובדוחק יש לחלק שבפקדון זהו כספו דבעה"ב, ולכן יוצא

11. סי' שלט סק"ג.

12. ב"מ קיב, א.

13. פי"א מהל' שכירות ה"ד.

14. מצוה רל.

15. סעי' טו.

16. פי" סעי' ה.

בעה"ב י"ח בכך, משא"כ בחנוני ושולחני אין זה כספו דבעה"ב, והוא דוחק, וצ"ע.

שו"ר שהחילוק הוא פשוט [עכ"פ לשיטות שאין הפועל יכול לחזור על בעה"ב לענין בל תלין], דבהמחה הבעה"ב מתנתק מן הפועל ושוב אין הפועל יכול לחזור עליו לענין בל תלין, וממילא יכול הפועל לסרב לזה, משא"כ בפקדון אין כאן שום התנתקות, ואם תהיה איזו בעיה, תמיד יוכל הפועל לתבוע את בעה"ב, וז"ב.

ואי נימא דיש לפועל זכות ממונית על בעה"ב לקבל שכרו בו ביום, א"ש טפי הדעה שבעינן לריצוי הפועל, אולם אם זו מצוה בעלמא על בעה"ב, א"ש טפי הדעה דמהני המחאתו אפילו בע"כ [ומ"מ אין זה מוכרח לתלות את הדברים זב"ז, גם אפשר שכל טעם הי"א שבעינן להסכמת הפועל היא רק כדי לבאר מדוע אין הפועל יכול לחזור על בעה"ב כאשר בסוף החנוני חזר בו, ודו"ק].

### ג.

#### הוכחה מדין קדימת בע"ח עני לבע"ח עשיר

איתא בב"מ (קיא, ב) "ות"ק האי כי עני הוא מאי עביד ליה, ההוא מיבעי להקדים עני לעשיר, וריברי"ה הוא מלא תעשק שכיר עני ואביון נפקא".

ומבואר דיש להקדים עני לעשיר בתשלומי שכר שכיר, וכתב הדברי מלכיא<sup>17</sup> דמיירי דוקא ביש לבעה"ב כדי שניהם ורק הא' יצטרך להמתין זמן מה. וז"ל: "הא דאיתא בב"מ (קיא, ב) להקדים עני לעשיר, הוא דין מחודש, דבע"ח לא מצינו שיקדים עני לעשיר, וצל"ע אם הוא קודם אף כשאין לו רק לשלם לאחד, או דין קדימה הוא רק כשאין לו כעת מעות מזומן לשניהם ולמחר וליומא אחרא ישלם גם לשני, אבל כשאין לו כדי שילום שניהם, אז דינן שוה כשני בע"ח דעלמא שחולקין כדאיתא בכתובות (צג, ב). ונלע"ד להכריע דרק ביש לו שייך דין קדימה, דגוף דין קדימה חידוש הוא, ועדיף למעט בחידוש. וכ"נ להוכיח ממאי דקאמרינן הכא דעני קודם לאביון משום דאביון לא כסיף למיתבעיה, ואי איירי באין לו יותר, א"כ מה בצע במה דלא כסיף לתובעו כיון שידוע שאין לו לשלם, ועכצ"ל דאיירי בגוונא דאית ליה רק שאין לו כסף מזומן כעת".

ואם הוא זכות ממונית על בעה"ב, פחות מוטעם מה דעני קודם לעשיר, דהיה ראוי להיות דינם כשני בע"ח, אבל אם הוא ענין מצותי גרידא, א"ש טפי מה דיש בזה דין קדימה לעני, ודו"ק.

### ד.

#### דברי המאירי בגדר שכר שכיר

במשנת יעב"ץ (ז'ולטי) חו"מ סי' מה חקר אם מצות ביומו תתן שכרו יסודה בזכות ממון של הפועל לקבל שכרו בעונתו, ועל זכות זו נאמר העשה והלאוין, או דלמא אין כאן זכות ממון, ורק ענין מצותי

17. ח"ה סי' רעה.

לשלם בזמן. והביא מש"כ הריטב"א והמאירי<sup>18</sup> גבי שכרו לבצור אשכול אחד של ענבים, שעוברים גם על שכיר ששכרו פחות משו"פ, וע"כ דס"ל דהוא רק ענין מצותי ולא ענין זכות ממון. וז"ל המאירי שם: "אזהרה שבשכירות אינה תלויה בממון, אלא אף בפחות משו"פ עובר, אפי' לא שכרו אלא לבצור אשכול א' עובר משום בל תלין" [ומה שרש"י ותוס' שם לא פירשו כן, אפשר לפרשו מטעמים אחרים, והרי הבאנו לעיל שהח"ח באה"ח כתב להדיא דיני שכר שכיר הוא ענין איסורי, והוא מצדד לעיקר הדעשה והלאו שייכים רק בשכר שהוא משו"פ ומעלה, עיין באה"ח פ"ט סעי' ג].

## ה.

### דין תנאי עם השכיר וביאור גדר שכר שכיר לפי הנת"ל

איתא בספרי פ' כי תצא<sup>19</sup> דמהני תנאי שלא לעבור בלאוין דשכר שכיר, וז"ל: "לא תלין פעלת שכיר אתך עד בקר, ולא תבא עליו השמש כי עני הוא, פרט לשפסק עמו", וכן הוא בילקו"ש שם, וכתב הש"ך<sup>20</sup> "לשון ס' חסידים, אם תשכיר סופר לכתוב לך, תתנה עמו שלא תהיה בבל תלין פעולת שכיר, שמא כשיתבע לא יהיה לך ליתן לו, ואע"פ שתעשה תנאי עמו, תתן לו כשיתבע אם תוכל, ואין בזה מתנה עמש"ב שהרי אמרו חכמים אדם מתנה עם פועל להאכילו לחם צר ומים לחץ אע"פ שחייב להאכילו כסעודת שלמה עכ"ל". ולכאורה אם תשלומי שכר שכיר הוי ענין מצותי, ואין יסודם בזכות ממון דהשכיר, למה לא יחשב זה מתנה עמש"ב, ומה הראיה מהא דמתנה אדם עם פועל להאכילו לחם צר וכו' דל"ה אלא ענין ממוני גרידא [מלבד שאין בעה"ב חייב בזה, עיין נתיח"ח פ"י סקכ"ד].

ובאמת הגר"ז<sup>21</sup> הביא דברים אלו בזה"ל: "טוב להתנות עם השכיר בשעה ששוכרו ע"מ שלא יתחייב לפורעו בזמנו כי שמא יהיה טרוד או שמא לא יהיה לו מעות בריוח שיכול לפרעו אלא יהיה לו ויצטרך להוציאם ונמצא עובר בל"ת, ואפילו לא יהיה לו כלל מדת חסידות ללות ולפרוע לשכיר בזמנו, משא"כ כשמתנה עמו כל תנאי שבממון קיים", ומשמע דתשלומי שכר שכיר הוי ביסודו ענין ממוני.

וצ"ל דאמנם אין לפועל זכות ממונית ושעבוד על בעה"ב שישלם לו בזמנו, ואין זה אלא מצוה על בעה"ב לשלם בזמן, אולם הא מיהת שמצוה זו ענינה ענין ממוני הוא, לשלם לשכיר מיד, וענינו דאגה לטובת השכיר, ויכול הוא למחול על זה.

ומעין מש"כ הקצוה"ח<sup>22</sup> "גבי ממון אפי' באומר ע"מ שאין לך עלי דין, נמי מהני, וכן משמע מדברי הרמב"ן<sup>23</sup> ז"ל, ר' יהודה סבר בידו לומר לו שלא יתחייב לו, שהרי מוחל ובדבר של ממון יכול הוא למחול, שלא אמרה תורה שיתחייב אלא ברצונו של זה", עכ"ל. נראה מדבריו דאפי' מתנה שלא

18. ב"מ קיא, ב.

19. אות רעט.

20. סי' שלט סק"ב.

21. חו"מ הל' שאלה ושכירות סעי' יח.

22. סי' רט ס"ק יא.

23. ב"ב קכו, ב.

יתחייב נמי מהני, ומשום דהתורה לא חייבתו אלא ברצונו של זה ואם אין רצונו בחיובו ליכא חיוב כלל, וכעין מה דמצינו שמצוה על האונס לשאת את אנוסתו, ואעפ"כ תלויה המצוה ברצון האשה, ואי אמרה לא בעינא, ליתא לעשה.

.ו.

### דברי הגריש"א והביה"ל בנדר שכר שכיר

בחשוקי חמד שבועות (מה, ב) כתב "יש לו כסף או לכזית מצה או לשלם שכר שכיר, מה יעשה, מו"ח מרן הגריש"א זצ"ל אמר לי, דמאחר וצריך לשלם לפועל ביומו, אסור לבעה"ב לגזול זכויותיו כדי לקיים במעות אלו מצות מצה", והיינו שהמצוה דביומו תתן שכרו, אינה מצוה בעלמא, ואין זה מצוה מול מצוה, אלא שיש כאן לפועל זכות ממונית ושעבוד וא"א לגזול, וזה לכאורה דלא כאה"ח הנ"ל סק"א.

ובאמת בביה"ל סי' רמב"ד משמע דלא ס"ל כנ"ל בשם מרן הגריש"א זצ"ל, דהוא כתב שם "אם יש לו רק מעט מעות ובא שכיר לתבוע עבור פעולתו שגמר לו היום, נראה דצריך ליתנם לפועל כדי לקיים ביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש אף שע"ז לא ישאר לו במה לענג השבת, דחיוב תשלומי שכיר בזמנו הוא מדאורייתא וזה הוי רק מדברי קבלה, ואפילו לפוסקים דזה ג"כ הוי מדאורייתא, הוי עשה ול"ת, ולא אתי עשה ודחי ל"ת ועשה". הנה חזינן דהביה"ל אתי עלה מצד ששכר שכיר הוא עשה ול"ת [וזה נכון גם לגבי מצה] ולא אתי עלה מצד גזילת זכות הפועל, ואפשר שזה היה טעמו של מרן הגריש"א, וצ"ע [לענין מעשה יכול בעה"ב לרצות את הפועל שימחל לו, ואז יוכל בשופי לקנות מצה, עיין בביה"ל שם].

.ז.

### שקו"ט בדברי הרמב"ן בדין שכר שכיר בנכרי

בעה"ב נכרי: ברמב"ן עה"ת<sup>25</sup> משמע שגם בעה"ב גוי חייב בדיני שכר שכיר, שכתב "ועל דעת הדין שמנו לבני נח בשבע מצות שלהם, צוה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושה ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן". ומשמע מכך שדיני שכר שכיר דיני ממונות נינהו ולא מצוה גרידא.

מיהו הדבר תמוה, דודאי המצוה לתת לשכיר התשלום בעונתו הוא מצוה מחודשת, ומסתברא טובא דדוקא בישראל נהגא ולא בגוי, ויותר נראה לגרוס ברמב"ן "ועושה שכר שכיר", או שכונתו שחל גם על גוים החיוב לשלם לפועלים, ועיין.

24. ד"ה לכבד.

25. בראשית לד, יג.

## ח.

## דין הנ"ל בפועל גוי ע"פ הנ"ל

פועל נכרי: איתא בב"מ (קיא, ב) "מאחיק פרט לאחרים". והיינו שדיני שכר שכיר, העשה והלאו, אינם נוהגים בפועל גוי, דאמנם אסור לגזולו, אבל אין את המצוה המיוחדת להזדרז לשלם לו בעונתו דוקא, והוא מוסכם על כל הראשונים, וכן מבואר ברמב"ם פי"א ה"א משכירות שכתב שגר תושב יש בו העשה דבימו תתן שכרו, ולא הלאוין, ומשמע להדיא דבסתם נכרי אף העשה אינו נוהג.

מאידיך הרמב"ם בסה"מ<sup>26</sup> כתב "צונו לתת שכר השכיר ביומו ולא יאחרהו ליום אחר והוא אמרו ית' ביומו תתן שכרו, וזה מחוייב בכל שכיר, בין גוי בין ישראל, מ"ע לפורעו בזמנו", וכ"כ בל"ת רל"ח "הזהירנו מדחות השכיר ושלא לאחר שכרו אצלנו, והוא אמרו לא תלין פעולת שכיר אתך עד בקר, וזה אם היה שכיר יום, ואם היה שכיר לילה לא תבא השמש קודם שיפרעהו, והוא אמרו ביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש. וזה בשכיר ישראל בלבד והוא עכב שכרו עובר עליו בלא תעשה, ואולם שכיר גוי עובר עליו בעשה והוא אמרו ביומו תתן שכרו".

גם החינוך<sup>27</sup> כתב "שלא נאחר שכר שכיר שנא' לא תלין פעולת שכיר אתך עד בקר, ואמרו בגר תושב שיש בו משום ביומו תתן שכרו, אבל אין עוברין בו משום כל תלין, וכתב הרמב"ם ז"ל דהוא הדין לבן נח", וכנראה כונתו לרמב"ם בסה"מ.

והנה האחרונים תמהו טובא על דברי הרמב"ם בסה"מ והחינוך הנ"ל, ולדינא ודאי לא נוהג בגוי העשה והלאוין דשכר שכיר, ורק שייך בו איסור גזל ועושק בחושב לא ליתן לו כלל, ומ"מ יש שהחמירו לתת לגוי שכרו בזמנו משום דברי הרמב"ם בסה"מ והחינוך.

ויש מקום לתלות נידון זה בחקירה אם העשה דבימו תתן שכרו הוא מכח זכות ממונית של הפועל על בעה"ב לקבל את שכרו בזמנו, ואז שייך לאמר שנוהג זה גם בנכרי, או שהעשה אינו אלא מצוה גרידא של בן אדם לחבירו, וממילא לא שייך זה בנכרי שלא נצטוינו להחיותו.

## ט.

## אי נפטר בעה"ב ע"י נתינת משכון

משכון: נחלקו הפוסקים אם מהני נתינת משכון לפועל שלא יעבור עליו בעה"ב בכל תלין, ויש לתלות מחלוקת זאת בחקירה הנ"ל, דאם איירינן בזכות ממונית, יש לשמוע שכל שיש לו בידו משכון על הדבר, שוב בעה"ב אינו עובר, משא"כ אם במצוה גרידא עסקינן ומשום שאליו הוא נושא את נפשו, מה יהני בזה משכון, מיהו אין הדברים מוכרחים.

26. מצוה ר.

27. מצוה רל.



## י"ד.

## דברי הגידולי שמואל בדין שכר שכיר בפועל למלאכת איסור

**שכר פועל למלאכת איסור:** כתב הגידו"ש<sup>28</sup> "בשכר פועל למלאכת איסור כמו בשבת או לעבוד בשביעית וכלאים, ליכא בל תלין, ואם הפועל חש"ו דלאו בני חיובא הם איכא בל תלין בכל אופן".

הנה משמע בגידו"ש דזה פשיטא ליה שפועל העושה מלאכת איסור אעפ"כ נתחייב בעה"ב בשכרו [וכ"כ האמרי בינה דיינים סי' יז, והחכמת שלמה על השו"ע חו"מ סי' קפב סעי' ו בסו"ד נסתפק בזה], ואעפ"כ נקט הגידו"ש שהעשה והלאוין דשכר שכיר לא ינהג בזה, ואם היה בזה זכות ממון לפועל, לא היה הבנה לדברי הגידו"ש, מאי שנא שבשכרו הוא חייב, והזכות לקבל שכרו בזמנו לא יהיה בזה, אולם אם הוא ענין מצותי יש מקום להבין שמצות התורה לתת לשכיר שכרו בזמנו לא נאמר במלאכת איסור, דמה לתורה לדאוג לפועל שכזה.

## יא.

## ע"פ הנ"ל תידון לקושיית המהרא"ל צינין

במעניי החכמה למהרא"ל צינין במשנה ב"מ (קיא, א) הקשה לשיטת רש"י קידושין (ז, א) והש"ך<sup>29</sup> שכל אדם הוקש לקרקע, מה שייך למעט קרקעות הרי א"כ גם בשכיר אדם לא ינהג העשה והלאו, ומזה הכריח כשיטות שקרקעות נתברו, ומה שהמשנה לא הזכירה קרקעות, לפי רש"י והש"ך הנ"ל א"ש, דא"צ להזכירם, דהרי זה כלול בדין שכיר אדם שכן נזכר במשנה.

ולענ"ד יש ליישב הערתו ע"פ דברי השע"י והאו"ש דמה שהוקש עבד [או כל אדם לכמה שיטות] לקרקע היינו דוקא במידי דממון, דיש לעבד [או כל אדם] חשיבות נכס כקרקעות, אבל לא לענייני איסור והיתר [והאו"ש כ"כ להדיא בכל אדם ולא דוקא עבד], וממילא לא שייך זה לענין ביומו תתן שכרו ובל תלין דהוי ענין מצותי איסורי ולא ענין ממוני.

וז"ל השע"י<sup>30</sup>: "הנה למ"ד עבדים הוקשו לקרקעות, מ"מ לענין טומאה והכשר זרעים דין עבדים הוא כדין כל אדם, ואף שבח'י הגרע"א (יו"ד סי' ו) רצה לחדש דגם לענין הכשר אם ירדו מים ע"מ שיודחו ידיו של עבד לא יתכשר משום דעבדים הוקשו לקרקעות, אין הדעת סובל זה, מפני שיסוד הדבר שהוקשו עבדים לקרקעות, אמרה תורה לענין אחוזה שיהיו עבדים נחשבים לבעליהם כאחוזת קרקע, ומזה ילפינן לכל הדברים שחלוק דין קרקע ומטלטלים אצל הבעלים שיהיו אז דין עבדים כקרקעות, ומזה נקיש לכל הענינים בדיני ממונות שיסוד הדין הוא אצל הבעלים כמו לענין אונאה ושבועה ושומרים, או הקנין שהם נקנים לבעליהם, וכן לענין גזילה שאנו דנים איזה חפץ נחסר לבעליה ואיזה חפץ נטל הגזלן בכל כה"ג עבדים הוקשו לקרקעות, אבל אם אנו דנים לענין הכשר אם המים שבאו על ידיו מכשירים, דינים אלה אינם שייכים כלל להאדון, וכמו"כ לענין טומאה אין דין זה

28. ב"מ קיא, א.

29. סי' צה ס"ק יח.

30. ש"ג פכ"ה.

שייך לאדון כלל, ובכה"ג העבדים המה כשאר בנ"א".

וז"ל האו"ש<sup>31</sup>: "אחר העיון עמדתי בס"ד על הגדר הברור, דהך דחשיבי עבדים כקרקע הוא דוקא למילי דתלינן בממון, ובחשיבות ממון חשובים עבדים כמו קרקע, ולזה באונאה ומעילה ושבועה וקנין, דחשיבות הממון פועל הדבר, שכפר בממון, או מעל בממון הקדש וגזל ממון וכיו"ב, באלו נאמר דאדם איתקש לקרקע, ובפרט עבד דחשיבותו בממון הוא כמו קרקע, אבל במידי דאינו תלוי בממון, ולא בעי שיהא בדבר חשיבות ממון, כמו הכשר ושחיטה, שזה ענין דתיי שאינו שייך אל חשיבות ממון, באילו לא הוה אדם כמו קרקע, ומזה תראה איך לא צדק בזה בשו"ת רעק"א (סי' נא) שהעיר דלענין שחיטה נחלק בין אדם לב"ח, דהוא ענין דתיי, דלא שייך שיהא בסכין חשיבות ממון כלל, ואפילו אינו שוה כלום כקרומית של קנה וסכין של עו"ג וכיו"ב, רק דילפינן מויקח את המאכלת דבעי תלוש, ומאי שנא בין שן אדם לשן בע"ח".



31. פ"א מגירושין ה"ו.

## בענין המקור לחיוב הקבלת פני רבו ברגל

דברי הג"ר ראובן מרגליות במקור החיוב להקבלת פני רבו ברגל והקושי שבדבריו / ביאור ענין הקבלת פני רבו באופ"א בהקדים ביאור שאלתו של בעל השונמית / ע"פ הנ"ל ביאור מקור הלימוד לחיוב הקבלת פני רבו ברגל / ביאור הטעם שבר"ח איכא מצווה בהקבלת פני רבו

הגה"ח הרב שלמה חיים פלדמן שליט"א  
ראש הישיבה

א.

דברי הג"ר ראובן מרגליות במקור החיוב להקבלת פני רבו ברגל והקושי שבדבריו

בגמ' מס' סוכה' ת"ד מעשה בר' אלעאי שהלך להקביל פני ר' אליעזר רבו בלוד ברגל, אמר, אלעאי אינך משובתי הרגל, שהיה ר' אליעזר אומר משבח אני את העצלנין שאין יוצאין מבתיהן ברגל שנאמר ושמחת אתה וביתך. איני, והא"ר יצחק מנין שחייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת, מכלל דבחודש ושבת מיחייב איניש לאקבוליה אפי רביה. לא קשיא הא דאזיל ואתי ביומיה הא דאזיל ולא אתי ביומיה.

הגאון ר' ראובן מרגליות בספרו מחקרים בדרכי התלמוד<sup>2</sup> מביא השאלה הידועה: איך ילפינן מכתוב זה מקור לחיוב הקבלת פני רבו ברגל, והא כתיב חודש ושבת, וא"כ הוה לן למילף חיוב הקבלת פני רבו בשבת ובר"ח, ואיך ילפינן מהכא החיוב ליו"ט.

ומתרץ דמצינו שהיו הולכים ללמוד הל' החג ובזה יש ג' זמנים, דירחי כלה הוא בחודשים אלול ואדר שבהם היו הולכים ללמוד חודש קודם החג מחמת ריבוי ההלכות שבחגים הסמוכים אליהם. וכן מצינו<sup>4</sup> שבתא דריגלא שזה בשבת שלפני הרגל שבאו לשמוע הלכות החג, וגם ברגל עצמו היו דורשים בהלכות החג. א"כ הזריזים באו חודש קודם הרגל והמאחרים בשבוע של הרגל, והמאחרים יותר באו לרגל עצמו.

ולפ"ז מבאר דזהו מה שאמר בעלה של השונמית כשראה שהיא ממחרת בחבישת האתון בכדי

1. כז, ב.

2. עוללות שבסוף הספר, סי' יג.

3. ריטב"א סוכה שם. מהרש"א שם. פני יהושע שם ועוד.

4. ברכות ו, ב. נדרים ס, א ברש"י ד"ה שבת זו.

ללכת לאיש האלוקים ובהכרח שלא היה זה בשבת או במועד עצמו דאסור, א"כ מיירי שהלכה קודם הרגל וע"כ אמר לה בעלה "לא חודש ולא שבת", ומכך יש ללמוד דעיקר חיוב הקבלת פני רבו הוא בתקופת הרגל, וזריוין מקדימין חודש קודם הרגל.

ותמוה: א) אין נראה שהאישה השונמית הלכה ללמוד הלכה מפי איש האלוקים, דבר שאינה מחוייבת בו. ב) גם צ"ב דלפי ביאור זה נמצא שאין חיוב לבוא ברגל דווקא, ואדרבא עדיף לבוא קודם הרגל דאם הוא בשביל לימוד הלכות הרגל א"כ הוא דווקא לפני הרגל, ורק המאחרים ביותר באו לרגל עצמו, והא מדברי ר' יצחק משמע דהחיוב הוא ברגל עצמו וא"כ אינו בשביל לימוד הלכות החג. ג) גם נמצא לפ"ז דיש חילוק בין הרגלים, דלימוד ההלכות הוא בסוכות ופסח אך בשבועות דאין הלכות מיוחדות לחג אין ענין בהקדמה שקודם הרגל, ולא מצינו לחלק בזה.

## ב.

### ביאור ענין הקבלת פני רבו באופ"א בהקדים ביאור שאלתו של בעל השונמית

ונראה דענין הקבלת פני רבו הוא ע"ד ענין הקבלת פני שכינה - להתראות עם הקדושה המאירה ברגל, וכמו בזמן שבית המקדש היה קיים היה חיוב הקבלת פני שכינה לראות וליראות שלש פעמים בשנה יראה כל וכו'. א"כ ודאי שיסוד החיוב אינו לימוד הלכה אצל הרב, אלא קבלת פני שכינה מהרב הנקרא איש האלוקים (כמו שכתוב על משה רבינו מחציו ולמטה איש ומחציו ולמטה אלקים). אך עדיין צ"ב איך ילפינן מהכתוב דהשונמית גדר חיוב זה.

המהרש"א בסוכה כתב: "נקט ברגל גם שאינו מפורש בקרא, דלא גרע רגל מחודש". היינו דר' יצחק מחייב בחודש ושבת כמפורש בקרא, ומה שאמר דגם ברגל יש חיוב, הוא דלא גרע רגל מחודש. אך צ"ב, דהא בדברי ר' יצחק "חייב אדם להקביל פני רבו ברגל", ברגל דווקא, ולא מצינו חיוב על חודש ושבת.

והמג"א כתב<sup>5</sup> דבשבת ור"ח איכא מצוה וברגל הוא חיוב. אך צריך להבין לפ"ז דהמפורש בקרא הוא רק מצוה, ומנ"ל לחיוב שברגל. והמחצית השקל כתב, דבכתוב מצינו דיש מצוה בשבת ובר"ח, ומזה למד ר' יצחק מסברא דברגל שהוא מזמן לזמן, יש חיוב להקביל פני רבו. אך צ"ב, דמהכתוב לא מצינו דיש חיוב אלא רק מצוה, ואיך מכח הסברא נאמר דיש חיוב.

הגר"א כתב<sup>6</sup> שבשבת שבכתוב הוא יו"ט (כמו שמצינו ממחרת השבת שהכוונה על פסח), ובזה מבואר סדר הפסוק מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו, שלכאורה היה צ"ל הסדר להיפך דשבת יותר תדירה, אלא דהכתוב איירי ביו"ט. ויו"ט הקרובים זל"ז פסח ועצרת הוי יותר מחודש, א"כ נמצא דחודש הוא יותר תדיר משבת שבכתוב. אך צריך להבין מדוע א"כ בר"ח אין חיוב, הרי בכתוב זה נאמר גם חודש.

ולפי פירוש זה נמצא דהכתוב איירי ביו"ט ובר"ח, ולא בשבת כפשוטה.

5. מג"א סי' שא סק"ז.

6. הגהות לסדר עולם רבה פ"ג. ועד"ז כתבו הטורי אבן והערך לנר.

## ג.

**ע"פ הנ"ל ביאור מקור הלימוד לחיוב הקבלת פני רבו ברגל**

וע"פ ביאור זה בכתוב יש לבאר דנלמד דחיוב הקבלת פני רבו הוא רק ברגל, דחודש ושבת דאיירי הכתוב אינו חודש ושבת לחוד, אלא בחיבור של שבת וחודש - שבת שנובע מקדושת החודש. וזהו שבעלה של השונמית אמר לה מדוע את הולכת היום לא חודש ולא שבת, כלומר אין כלום היום, דזהו יום רגיל מחמת שאינו יו"ט (שבת שנובע מקדושת החודש) ואין חיוב להקביל פני רבו.

וכמובא בריבוי שיחות כ"ק אדמו"ר, יש שבת בראשית, שקביעה וקיימא - שהקדושה נובעת מלמעלה, סופרים שבע ימים ומגיע מלמעלה קדושת השבת דזוהי קדושת שבת הנובעת מימי השבוע, ויש שבת שנובעת מכח ימי החודש (הלשון על יו"ט בתורה הוא ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון), דע"י שבנ"י מקדשין את החודש נוצר קדושת יו"ט, שהשבת (יו"ט) נובעת מכח ימי החודש. וזהו ענין יו"ט - חיבור של קדושת החודש שע"י נעשה היום ליו"ט, שזה נעשה ע"י בני"י (ישראל אינהו דקדשי לזמנים) ולא כשבת סתם שקביעה וקיימא. ולכך כשמחברים חודש לשבת אז נוצר חיוב הקבלת פני רבו, והוא לשון הגמ' מכלל דבחודש ושבת, דהכוונה כשהם מחוברים אז נוצר החיוב.

ולפ"ז אולי י"ל דמה ששמע מהכתוב "והיה מידי חודש בחודשו ומידי שבת בשבתו" דגם בר"ח לחוד יש ענין של הקבלת פני רבו דהכתוב חילק בין חודש לשבת (יו"ט - כנ"ל), לפי הנ"ל י"ל דאכן איכא מצווה בר"ח, כיון דר"ח הוא היסוד להחיוב ברגל - ע"י שישראל מקדשים את החודש ונעשה עי"ז קדושת יו"ט ובזה הוא החיוב כנ"ל, אך מ"מ בר"ח לחוד איכא מצווה עכ"פ.

ולהוסיף ע"פ דרוש, שהקדושה בשבת מגיעה כאמור מלמעלה, "שבת קביעה (מקדשא) וקיימא", ואילו יו"ט נובע מקדושת ישראל שישראל מקדשין את הזמן, וכך מגיעה קדושת יו"ט, כנוסח הברכה 'מקדש ישראל והזמנים', ע"י שמקדש ישראל הם מקדשים הזמנים. ויוצא שקדושת שבת (שמכח ימי החודש - יו"ט) נובעת מקדושת ישראל, וא"כ מובן שאז יש חיוב ללכת אל הישראל שהקדושה בו בגילוי, "איש האלקים".

## ד.

**ביאור הטעם שבר"ח איכא מצווה בהקבלת פני רבו**

ויש להוסיף בזה ע"פ המבואר בחסידות<sup>7</sup> בהבדל בין קדושת השבת לקדושת ר"ח.

ידוע שבשבת יש עליית העולמות, דבששת ימי המעשה הקדושה יורדת ומצטמצמת דרך עולם העשיה, שלבוש המעשה הוא לבוש יותר מפריד, כמו שאדם עושה מלאכה בדברים שאינם בערכו לגמרי, כך בימי החול הקדושה היא בצמצום, כלומר העולם עומד כרחוק ממקורו האור האלקי, כמשל

7. ויסוד למצווה ולא חיוב מצינו בדברי המג"א דלעיל, אך הוא כתב דגם בשבת סתם איכא מצווה, והביאור בפנים הוא דרך בר"ח איכא מצווה, וזהו על יסוד פי' הגר"א והטורי אבן בכתוב.

8. אור התורה בראשית ח"א כה, א.

התלבשות בלבוש המעשה.

ובשבת העולם יונק מעולם הבריאה שהוא כמשל ללבוש המחשבה, שהמחשבה היא אמנם לבוש, אך לבוש פנימי, שעדיין אינו בפירוד מהאדם. ומוסבר בחסידות שמכך נובע איסור מלאכה (מעשה) וכן שלא יהיה דיבור כשל חול ודבר דבר, דהשביתה למעלה היא גם מהדיבור, אבל לחשב מחשבות מותר, כי העולמות מתעלים ויונקים החיות כבעולם הבריאה, ומכאן נובע קדושת השבת.

ובר"ח הקדושה נובעת מזה שהעולם מתעלה לעולם היצירה, שהוא כמשל ללבוש הדיבור שהוא פחות מפריד מלבוש המעשה, כי דיבור הוא אמנם לאיש זר, אבל בכל אופן אותו אדם עמו הוא מדבר צ"ל בערכו, וא"א לדבר עם חיות וכיו"ב.

ומוסיף באור התורה, שבקדושת השבת הכל מתעלה. היינו גם הדיבור וגם הז"א מתעלים לקבל ממוחין חדשים. דבסדר הרגיל הדיבור יונק מהמדות והמדות יונקים מהמוחין, ובשבת נשאר אותו הסדר של מוחין מדות ודיבור, רק שהכל מתעלה לקבל ממוחין נעלים יותר, היינו מעולם הבריאה. אך בר"ח הדיבור שבסדרו הרגיל מקבל מהמדות מתעלה לקבל מהמוחין, היינו שאינו במקומו הרגיל אלא קם ממקומו ומתעלה לקבל השפעה מדרגה גבוהה יותר - מהמוחין הנעלים יותר מהמדות. ומביא לזה כדוגמא לדיבור התפילה שנובע ממדות שמתחנן ומבקש, אך עדיין הוא בבחי' יש מי שאוהב וא"כ הוא בדרגא פחותה יותר (מקבל מהמדות), ובדיבור בדברי תורה הדיבור הוא בדרגא גבוהה יותר - אני המשנה המדברת בפיך, שהוא בביטול במציאות.

ועפ"ז יש לבאר הטעם שבר"ח יש מצוה בהקבלת פני רבו, משא"כ בשבת. דאדם צריך לכוון עצמו לפי הגילוי המאיר בעולם: בשבת העילוי הוא בכל העולמות, ולכן אדם נשאר במקומו הוא, וממילא מתעלה לעולם נעלה יותר, וכל סדר ההשתלשלות מתעלה. בר"ח יניקת הקדושה נובעת מכך שהדרגה הרגילה נעקרת לקבל ממקום נעלה וגבוה יותר, לכן האדם מצווה להיעקר ממקומו ולינק מהקדושה שאינו בסדרו הרגיל וללכת למקום הקדושה ולהקביל את פני איש האלקים.





# בבא בתרא







## היסוד המחייב במקיף וניקף

דין מקיף וניקף ובאיזה גונוי איירי / היסוד המחייב את הניקף שכתבו הראשונים וצ"ב עם דברי הגמ' בב"ק / ביאור בזה ע"פ דברי הגר"ח והדוחק שבו / עוד קושיות אי נימא דחייבו הוא מדין נהנה / ביאור דיסוד המחייב בניקף הוא השבח שבא לו בשדה ותירוץ הקושיות דלעיל / יסוד לביאור הנ"ל מדברי הרמב"ן במלחמות

הגדה"ח הרב יצחק גאלדבערג שליט"א\*  
משלוחי כ"ק אדמו"ר לאה"ק וראש ישיבת תות"ל מגדל העמק

### א.

במשנה (ד, ב) "המקיף את חבריו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו, ר' יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל".

היינו דאם הקיף את חבריו מד' רוחות מחייבים את הניקף לשלם. ותחילה יש לברר מה קיבל הניקף שעל כך מחייבים אותו.

וברש"י בב"ק (כ, ב ד"ה וגדר) כתב: "סמוך לשדה שמעון, לבד מחיצות חיצונות שהיו לו בינו לשאר הבקעות". וכן משמע בדבריו כאן (ד"ה אין מחייבין) "דסתם בקעה מקום שנהגו שלא לגדור הוא". היינו שהמחיצות הן הפנימיות שבין שדה המקיף לשדה הניקף, ונעשות לצורך היזק ראייה, ולכן תלוי במנהג לגדור. והרמב"ן (בפי' העיקרי) והרשב"א ועוד כתבו, דאיירי במחיצות חיצונות ובכך מסלק היזק שן ורגל דרה"ר.

ובפשטות נראה דבזה יהא תלוי מה קיבל הניקף, דאם איירי במחיצות פנימיות בכך אינו ניזוק בהיזק ראייה. ואם איירי במחיצות חיצונות בכך אינו ניזוק משן ורגל.

ויהא בזה נפק"מ כפי שהעיר הנחלת דוד, דאם מהנהו בכך שסילק היזק ראייה יהא חייב לשלם על כותל של ד"א ואם הוא מחמת שסילק היזק דשן ורגל יהא חייב בכותל של י' טפחים.

[הרמב"ן והרשב"א כתבו דבמחיצות פנימיות א"א לחייבו משום היזק ראייה דהא איירי בבקעה, והיזק ראייה בבקעה אינו חשוב. ומחייבים אותו משום שמסלק מהניקף היזק דשן ורגל. היינו דאף שהמקיף הקיפו מחמת היזק ראייה א"א לחייבו משום זה, רק משום סילוק היזק דשן ורגל. אך הנמוק"י הביא דבמחיצות פנימיות מחייבים אותו משום שמהנהו בכך שסילק מעליו היזק ראייה, ושפיר שייך

\* מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נכתב ע"י א' התמימים, ללא אחריות כלל.

כיון דעשויה לכך. ואכ"מ].

## ב.

אך צ"ב מאיזה דין מחייבים את הניקף, דאף שהמקיף סילק מעליו בכך היזק דשן ורגל, מ"מ המקיף עשה את הכותל לעצמו, אלא שלניקף גם באה הנאה מכך, וגם אם סילק מעליו היזק ראייה סו"ס הניקף אינו צריך לזה דהא איירי בבקעה והוא מעצמו לא גדר, א"כ אין לו צורך בזה. וא"כ מהו הדין המחייבו.

בגמ' בב"ק (כ, ב) שקו"ט בדין זה נהנה וזה לא חסר אי שייך לחייבו מטעם שנהנה ואייתי מתנתיין כראיה, ומשמע מכך שיש לחייב את המקיף מדין הנאה (ואף שבגמ' שם נדחית ראייה זו כיון שבניקף יש היקפא יתירא, אך זהו רק אי שייך לחייבו בפועל, אך אם נחייבו הדין שמחייבו הוא שנהנה).

אך הראשונים (רמב"ן רשב"א ועוד) בסוגייתנו כתבו דהוא מדין יורד לתוך שדה של חבירו והיא עשויה ליטע דידו על העליונה [ולדעת הרבה מהראשונים הוא דגם אם השבח יתר על ההוצאה דחייב דמקבל את דמי השבח]. וכתבו דבזה תלוי המחלוקת בגמ' אם משלם דמי קנים או כותל דתלוי למה היא עשויה.

וצ"ב דמהגמ' בב"ק משמע דהוא מדין נהנה והראשונים כתבו דהוא מדין יורד, ולבד זאת שהם שני שמות שונים, גם במהותם הם ב' דברים. דחייב על הנאה אינו על דבר שבבעין ואילו ביורד החיוב הוא על דבר בעין (מה שחבירו נטע לו בתוך שדהו). וא"כ ביורד כיון דקיבל דבר בעין יש יותר מקום לחייבו, ומה קס"ד בגמ' להשוות בין חיוב דנהנה לחיוב הניקף שהוא מדין יורד.

וביותר יקשה, דלכאורה בנדו"ד אין שייך לחייבו לא מדין נהנה (שמשמע מהגמ') ולא מדין יורד (שהביאו הראשונים). דבכדי להתחייב על הנאה צריך שיהא ע"י מעשיו או מעשה בהמתו כפי שכתב התוס' בב"ק (קא, א ד"ה או דילמא). ולבד זאת יש חילוק במציאות בין ניקף לכל נהנה, דסתם נהנה לקח מהמהנה את ההנאה וכמו שדר בבית של חבירו דבכך נהנה, משא"כ הניקף לא הלך אל המהנה ולקח ממנו את ההנאה, רק שבאה איליו הנאה ממילא. גם יורד לא הוי, דסתם יורד הוא שיוורד לתוך שדה חבירו היינו שמביא לתוך רשותו של השני, אך המקיף עשה את הכותל ברשות שלו וא"כ זה יורד לתוך שדה של עצמו אלא שמזה בא הנאה גם לניקף.

## ג.

ולכאורה יש לבאר זאת ע"פ מש"כ הגר"ח (חידושים על הש"ס ב"ק כ, א). דבדין שהיורד ידו על העליונה הובא לעיל דעת הראשונים דהוא גם לענין כשהשבח יתר על ההוצאה, אך יש מן הראשונים שכתבו (נמוק"י ב"מ קא, א ד"ה דניחא לך) דגם כשההוצאה יתירה על השבח ידו על העליונה, ואף שיוורד שלא ברשות כיון שהשדה עשויה ליטע הוי כמו שירד מדעתו.

ולפ"ז יש לבאר דאכן חיובו של הניקף הוא מדין נהנה, אלא שיש בזה חסרון בכך שאינו לוקח בעצמו את הנאה (כנ"ל), ולכך הביאו הראשונים בזה דין יורד לשדה העשויה ליטע, דמכיון שהוי

שדה העשויה ליטע שזה כיורד מדעתו, ונמצא שהניקף לקח את ההנאה כיון שזה מדעתו הרי זה כמי שביקש זאת.

אך לבד זאת שאינו לשיטת הראשונים הנ"ל שידו על העליונה הוא רק על השבח, לומר בניקף שהוי כמי שלקח את ההנאה מחמת שניחא ליה בזה והוי כמי שביקש זאת, לכאורה שונה מיוורד.

דביורד כל ההוצאות נעשו בשביל בעל השדה בשדהו ושפיר שייך לחייבו כיון שאינו מתכחש לזה ואי ההכחשה היא עד כדי שהוא בעצמו היה מבקש זה, וזה חיוב מדין יורד. אך בהיקף מחיצות, עשיית המחיצות ע"י המקיף היא לצורך עצמו, וא"כ לא שייך לחייבו כיורד דהרי לא נעשה ברשות הניקף כלום, וקצת דוחק לומר שבזה הוי כמי שביקש שיעשה ובכך יחשב שלקח את ההנאה ויתחייב מדין נהנה.

#### ד.

ונראה לבאר בהקדים: לכאורה לומר שחייבו הוא מדין נהנה קשה, דהרי ההנאה מהכותל היא משום ששדהו שמורה מהיזק דשן ורגל, וא"כ שיעור חיוב צ"ל דמי שומר וכיו"ב ולמה חיובו הוא לפי כותל. גם לכאורה חיובו צ"ל לפי הזמן שכבר נהנה ולמה ישלם על העתיד, דמי יאמר דמעתה ועד עולם יצטרך לשמור על שדהו, שמא לא יהא לו תבואה בשדה שיצטרך לשמור עליה מהיזק דשן ורגל, וא"כ לכאורה חיוב צ"ל לפי מה שכבר נהנה.

ועוד העיר החוות יאיר בהגהותיו על הרי"ף, דלכאורה בסילוק ההיזק דשן ורגל ע"י המחיצות הוי כמבריה ארי משדה חברו, דאפילו בחסרון כיס הוא פטור, וכ"ש כאן שלצורך עצמו עשאה דהרי יש למבריה (המקיף) הנאה מכך. והביא מש"כ התוס' בב"ק (נח, א ד"ה א"נ) דהמקיף חברו לא דמי למבריה ארי, אך כתב שהוא בלא טעם.

דתוס' כתב: "והיכא שמשביח נכסי חברו אין דומה כלל למבריה ארי, כגון יורד לתוך שדה חברו ונטעו שלא ברשות ומקיף את חברו משלש רוחותיה". והוקשה לו דאכן יורד הוא לא דמי למבריה ארי כיון שהשביח את השדה, אך מקיף חברו לכאורה רק מנע ממנו את ההיזק דשן ורגל וא"כ הוי ממש כמבריה ארי ומדוע התוס' חילק בזה.

#### ה.

אך נראה לומר בביאור הדבר, דמקיף את חברו אינו רק סילוק ההיזק ע"י הכותל שעשה, אלא שהוי השבחה בגוף השדה בכך שהיא מוקפת בכתלים. והיינו שע"י ששדה זו מוקפת בכתלים נשתנה משהו מהותי בשדה זו וסילוק ההיזק שע"י הכותל הוא רק פועל יוצא מכך ששדה זו מוקפת.

בסגנון אחר: אפשר לומר שגם לאחר הקפת השדה בכותל נשארה היא במהותה, וא"כ כל עשיית הכותל מוגדרת רק כסילוק הנוק הבא מן החוץ (ולפי ביאור זה יוקשה כדלעיל). או נאמר שע"י הקפת השדה בכותל נשתנה בגוף השדה דבכך נעשית משובחת יותר, וא"כ עשיית הכותל מוגדרת כהשבחת השדה, וסילוק הנוק אינו אלא פועל יוצא מכך שהשדה משובחת אך אינו הגדר בעשיית הכותל.

ועד"מ בית שיש לו מנעול הוא בית אחר מבית פרוץ דבבית זה יכול לדור במנוחה וכיו"ב, ולא נאמר שבית נעול ובית פרוץ הם באותה מהות ורק שבבית עם מנעול יש סילוק ההיזק.

ולפ"ז דבעשיית הכותל יש השבחה לשדה הניקף וע"כ מתחייב לשלם. א"ש שמשלם על הכותל ולא רק דמי שומר וכיו"ב, דאם החיוב הוא על ההנאה נחייבו לפי מה שנהנה, ובשדה זו כיון שההנאה היא מסילוק הנזק ולסילוק סגי בשומר ול"צ כותל א"כ יש מקום לחייבו רק על דמי שומר. אך ע"פ הנ"ל שחייבו אינו משום ההנאה אלא משום השבח שעשה לו בשדה, מובן דהשבח הוא ע"י הכתלים בדווקא, ולכן שפיר יש לחייבו על דמי כתלים.

וגם יובן דאינו משלם לפי הזמן שממנו נהנה, דאם חיובו הוא מחמת שנהנה בזה אכן יש לחייבו רק לפי שיעור הזמן שנהנה, אך שאנו אומרים שחייבו הוא מחמת השבח שקיבל בשדהו ושבח זה הוא תמידי, דמענה ועד עולם נשתנתה שדהו בחשיבותה, מובן שחיוב זה אינו תלוי בזמן ומשלם דמי הכותל בשלימות.

ועפ"ז יש לבאר מה שהביאו הראשונים שחיוב הניקף הוא מדין יורד לתוך שדה חבירו, כי אכן חיוב הניקף הוא על דבר בעין שקיבל בשדהו וככל יורד שבעל השדה קיבל משהו בעין לתוך שדהו. ומה שבגמ' בב"ק הושוו דין נהנה ודין הניקף זל"ז. נראה לבאר דאף שחיובו הוא מדין יורד וכפי שכתבו הראשונים, אך מ"מ אינו ככל יורד שעשה רק לטובת בעל השדה, דהמקיף עשה את הכתלים לטובת עצמו אלא שהגיע בדרך ממילא השבח גם לניקף. וא"כ הגם שדומה ליורד בכך שחבירו השביח לו את שדהו סו"ס השבח בא לו ממילא.

וזהו מה דשקו"ט בגמ' שם, דאמנם יש חיוב שהרי נהנה אך כיון שהבעלים לא חסר, א"כ אין יחס בין ההנאה של מקבל ההנאה לבעלים שבא לתבוע את ההנאה, ושמא אינו חייב לשלם כיון שההנאה באה לו ממילא ולא ע"י שהבעלים עשה מעשה בכדי ליתן לו. והביאה הגמ' את דין הניקף דגם בזה הוא קיבל לידו שבח אך יש בו חיסרון שהבעלים לא עשה מעשה בכדי ליתן לו (ככל יורד שמשביח את שדהו בשביל בעל השדה, ובזה הוא חסר ושפיר יש לחייב את בעל השדה), וזה דומה לנהנה והבעלים לא חסר (שלא עשה מעשה לטובת בעל השדה, אלא לטובת עצמו). ודחתה הגמ' דבניקף יש היקיפא יתירה דהבעלים נחסר בכך, ובזה שייך לחייבו דההנאה לא באה לו לגמרי בדרך ממילא, דסו"ס עשיית הכותל (הקיפא יתירה) הייתה בשבילו.

א"כ נמצא ע"פ משנ"ת דחיוב הניקף הוא מדין יורד, שהרי קיבל שבח בשדהו. ושייך לחייבו על כך דהשבח אינו בא איליו ממילא, דהא יש היקיפא יתירה וא"כ הוא ממש יורד שעשיית הכותל ע"י המקיף היא גם בשבילו, וא"כ השבח בא לו ע"י מעשה.

## ו.

ולפי מה שנתבאר יש לבאר מה שכתב הרמב"ן במלחמות בסוגיין. "ועיקרא שעל גדר החיצון שבין רה"ד למקיף נאמרו הדברים, שעמד מקיף וגדרן לסלק מעליו רגל הרבים, ונמצא זה נהנה בשלו והוא חסר שהלה גרם לו היקיפא יתירא. . מפני שהוא דומה ליורד לתוך שדה של חבירו העשויה ליטע ונטעה שלא ברשות, שאומדין כמה אדם רוצה ליתן בשדה זו לנוטעה. שכיון שזה נהנה והוא חסר הוה

ליה כאדם אחר, ואילו אחד מן השוק גדר, על שניהם לשלם לו".

דבדבריו כתב ג' עניינים, שהוי מדין יורד, זה נהנה וזה חסר מחמת ההיקיפא יתירא, הוי כאחד מן השוק שגדר שעליו לשלם. וע"פ הנ"ל נראה שזוהי כוונת דברי הרמב"ן, דהחיוב הוא מדין יורד ושייך לחייבו מדין יורד כיון שהיורד הוא חסר דהרי גרם לו להיקיפא יתירא (ואינו שבא לניקף בדרך ממילא). וא"כ כיון שהמקיף חסר כשיש היקיפא יתירא שפיר שייך לחייב את הניקף, דזה הוי כאחד מן השוק שגדר דבזה וודאי עשה לטובת הניקף שהוא כיורד ממש – שיורד לשדה חבירו ומשביחו לטובת בעל השדה.



## בשיטות הראשונים בדין חזקה שאין עמה טענה

הצעת מח' תוס' והראשונים בגדר חזקת ג' שנים / ביאור מח' רש"י ור"ן בתי' הגמ' בחזקה שאין עמה טענה / קושיא לשיטת הר"ן מהמבואר בגמ' דטענינן לירוש / הביאור בשיטת הר"ן ע"פ דיוק ל' המשנה בדף מא / ביאור שיטת תוס' בסוגיין

הגה"ח הרב שלמה חיים פלדמן שליט"א<sup>א</sup>  
ראש הישיבה

### א.

#### הצעת מח' תוס' והראשונים בגדר חזקת ג' שנים

במסכתין ר"פ חזקת הבתים: אמר ר' יוחנן שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מנין לחזקה ג' שנים משור המועד מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק ליה מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד ה"נ כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא ליה ברשות לוקח. ע"כ.

תוס'<sup>ב</sup> ביאר כפי ההבנה בגמ' בפשטות, דהלימוד משור מועד הוא דכשם שבשור מועד לאחר ג' נגיחות הוחזק נגחן, כך בחזקת ג"ש הוחזק שתקן, ולכן מהימנינן למחזיק שלקח שדה זו מהבעלים<sup>ג</sup>.

וא"כ לפי דברי תוס', גדר חזקת ג"ש הוא דכאשר החזיק הלה ג"ש ושתק הבעלים הוי הוכחה שלקח הלה ממנו את שדהו דאל"כ הוי ליה למחות.

אמנם הראשונים (ריטב"א, רמב"ן ור"ן) נחלקו על תוס' בהבנת הגדר דחזקה דג"ש, ולמדוה באופן מחודש, דלא כפשטות הגמ'.

דהנה הרמב"ן<sup>ד</sup> כתב בנוגע להשוואה דחזקת ג"ש לשור מועד, "לא נתחוויר לי מאי ענין זו לזו". ולכאורה צ"ב מה הוקשה לרמב"ן בדברי הגמ' דילפינן חזקת ג"ש משור מועד, דהביאור בזה הוא לכאורה בפשטות, דכשם שבשור בנגיחה ראשונה ושניה קאי עדיין בחזקת תם ומקרה נקריית, ובנגיחה

\* מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

1. כח, א.

2. ד"ה עד נגיחה רביעית.

3. אמנם תוס' לא כתב כן בפירושו על מסקנת הגמ', אלא כתב כן בקושייתו על המקשן. אמנם מזה שכתב כן בפשיטות מוכח שס"ל שזוהי מסקנת הגמ'.

4. ד"ה משור המועד.

שלישית אמרינן דזה מוכיח שאין זה מקרה אלא מוכיח על טבעו, עד"ז בחזקת ג"ש כאשר שתק שנה ראשונה ושניה אכתי אמרינן דלא קפיד, אך כאשר שתק בשנה השלישית אמרינן שזה מוכיח עליו שמכרה לו.

ויובן זה ע"פ מ"ש הריטב"א<sup>5</sup>: "כלומר מהיכא נפקא לחזקה שתהא שלש שנים לא פחות ולא יותר. אם תפיסתן ראייה כמטלטלין שלא [היו] הבעלים שותקים, תיהוי חזקתן לאלתר. ואם אין תפיסתן לאלתר ראייה, מפני שהוא דבר שאדם יכול להכנס לתוכו, למה להם חזקה לעולם".

וא"כ שאלת הגמ' מניין לחזקה שהיא שלש שנים, אינה חיפוש מקור בעלמא לחזקת ג"ש, אלא הוי תמיהה, דאם חזקת קרקעות הוי חזקה כמטלטלין, א"כ תיהוי חזקה לאלתר, ואם לא הוי כמטלטלין (דבאמת כ"ה שאינו כמטלטלין דהא אין תפיסתן ראייה), אפי' בג' שנים לא ליהוי חזקה. והיינו, דהא בקרקע לא שייך כלל חזקה דתפיסא (דהכלל כל מה שתחת יד אדם שלו הוא שייך רק במטלטלין), וא"כ מהו"ע וגדר חזקה דג"ש.

וע"ז מתרצת הגמ' דנפק"ל משור המועד, דכשם שבג' נגיחות נפק מחזקת תם וק"ל בחזקת מועד, הכי נמי כיון דאכלה תלת שנין נפק ליה מרשות מוכר וק"ל ברשות לוקח. והיינו, דלאחר שאכל הלה ג' שנים בשדה חבירו, נפק מחבירו המוחזקות בשדה והוי הוא מוחזק, וא"כ הו"ל הבעלים מוציא מחבירו ועליו הראייה.

והיינו, דאין הכוונה שבחזקת ג"ש הוי המוחזקות של המוחזק ראייה שהשדה שלו, דהא בחזקת קרקעות אין תפיסתן ראייה, אלא עיקר החזקה היא דמדשתיק הבעלים ג"ש הופקעה חזקתו בשדה, וממילא כיון שהשני מוחזק כעת בשדה היא שלו, ואין הבעלים יכול לתבוע השדה דהא הופקעה חזקתו.

ומתורצת בזה תמיהת הגמ' "מניין לחזקה ג"ש", דעיקר החזקה הוא (לא להחזיק השדה בידי המוחזק, דהא בקרקעות ל"ש תפיסא, אלא) להפקיע השדה מהבעלים, וכיון שבפועל השני מוחזק בשדה, הו"ל הבעלים מוציא מחבירו ועליו הראייה.

ועפ"ז מבואר שאלת הרמב"ן "לא נתחוויר לי מה ענין זו לזו", דכיון שענין החזקה הוא דהופקע החזקה דהבעלים, א"כ כיצד ילפינן חזקת ג"ש משור המועד, וע"ז מתרץ שהלימוד הוא דכשם שבשור מועד נפק בנגיחה שלישית מחזקת תמות, כך בחזקת ג"ש נפק מרשות מוכר.

וא"כ לתוס' גדר חזקה ג"ש הוא כמו ההבנה בפשטות דהוי ראייה שהמוחזק קנאה מהבעלים, ולרמב"ן והריטב"א הוי הפקעת החזקה מהבעלים, וממילא המוחזק הוא בעל המוחזקות בקרקע אף דהוי תפיסה סתם.

5. ד"ה מנין לחזקה שהיא שלש שנים.

## ב.

## ביאור מח' רש"י ור"ן בתי' הגמ' בחזקה שאין עמה טענה

והנה, בהמשך לזה הקשתה הגמ' : אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תיהוי חזקה אלמה תנן כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה, (ומתריצין): טעמא מאי דאמרינן דלמא כדקאמר השתא איהו לא טעין אנן ליטעון ליה. ע"כ.

והנה קושיית הגמ' א"ש לפי שיטת הראשונים, דכיון שעיקר החזקה אינה הוכחה שכלית לטענתו של המחזיק, וכן אין עיקרה להחזיק השדה אצלו, אלא להפקיע חזקת הבעלים (והמחזיק נעשה ממילא מוחזק בהשדה), א"כ ליהני החזקה בקרקע אף בלא טענה.

וכל' הר"ן: והיני דאקשינן אלא מעתה כל חזקה שאין עמה טענה תהוי חזקה, פי' . . . ה"ק כיון דאמרת דנפק ליה מרשות מוכר, אע"ג דלא טעין לוקח מידי תהוי חזקה, שהרי מערער זה בקרקע כאדם מן השוק כיון שיצא מחזקתו לגמרי, ואין מחזיק זה צריך לטעון ולהשיב לו כלום. ע"כ.

ועד"ז ברש"י: תיהוי חזקה. דהא אמרת שלש שנים מפקי ליה מרשות מוכר. ע"כ.

[אמנם לתוס' שס"ל שגדר החזקה הוא שהחזק שתקן, קשה מאי מקשי בגמ' דחזקה שאין עמה טענה תהוי חזקה, והא כל גדר החזקה הוא הוכחה לדבריו, ולכן תירץ זה בב' אופנים, וכדלקמן ס"ה].

אמנם בתי' הגמ' 'טעמא מאי דאמרינן דלמא כדקאמר' נחלקו רש"י והר"ן. רש"י כתב: טעמא מאי אמרינן שלש שנים מפקי ליה מחזקת מרה קמא דאמרינן דלמא כדקאמר איהו . . . אבל בלא טענה מיהיבן קנאה בשביל אכילת שלש שנים. ע"כ.

והביאור בדבריו בפשטות, דאין הדיינים נדרשים לפסוק בדין אלא בדאיכא ב' טענות, אך בדליכא ב' טענות, אף כאשר איכא יסוד וראיה להפקעה או חזקה מסויימת, לא מפקעינן או מחזקינן בדליכא אדם שטוען כך. וא"כ בנדו"ד, אף שעיקר החזקה הוא להפקיע המוחזקות דבעלים הראשונים בשדה, לא מפקעינן החזקה ממנו אם לא טען המחזיק שקנאה ממנו.

אך הר"ן תירץ באופ"א: ומהדרי' טעמא מאי טעמא דאמרינן דלמא כדקאמר', כלומר שהרי א"א שיזכה בקרקע זו אלא א"כ לקחה, וכיון דאיהו לא טעין הכי הורעה חזקתו, שאילו לקחה בודאי שהיה טוען כן בפירוש, וכיון דאתיליד [רעותא] בהך חזקה לא מהניא, והיינו דכי ליכא רעותא אע"ג דלא טעין מידי מהניא כגון יורש. ע"כ.

והיינו דפליג הר"ן ארש"י וס"ל דמן הדין חזקת ג"ש מהני בלא טענה, כיון שעיקר החזקה להפקיע המוחזקות מן הבעלים, אלא שאם שתיק ולא טעין איכא ריעותא לחזקה, דהרי האפשרות היחידה שבאה השדה אליו היא ע"י שקנאה מהבעלים, ואם כן היה הדבר היה לו לטעון כך, ומכך שלא טען איכא רעותא לחזקה שלו.

והנפק"מ תהיה, כדברי הר"ן, במקרה שלא טען מידי אך מאידך ליכא רעותא, כגון ירש שדה שעשה



אביו בה חזקה ג"ש ולא טען שקנאה אביו, דלרש"י צריך טענה<sup>7</sup> דהא לא מחזקינן בלא טענה, ולר"ן כיון דליכא רעותא לחזקתו, שהרי לא ידע היורש אם אביו קנה השדה או לא, הוי השדה בחזקתו.

## ג.

## קושיא לשיטת הר"ן מהמבואר בגמ' דטענינן ליורש

והנה לכאורה יש להקשות על דברי הר"ן, דהנה איתא בפירקין במתני' (מא, א): כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה. . והבא משום ירושה אין צריך טענה. ע"כ.

ובגמ'<sup>8</sup> איתא: אמר רב פפא ואיתימא רב זביד זאת אומרת טוענין ללוקח וטוענין ליורש יורש תנינא הבא משום ירושה אינו צריך טענה. ע"כ.

והיינו שהגמ' מקשה על דברי ר"פ דטוענין ליורש, דמאי קמ"ל והא במפורש תנינן במתני' דהבא משום ירושה אינו צריך טענה. ומגוף קושיית הגמ' 'תנינא', משמע דס"ל דהפשט בדברי המשנה "הבא משום ירושה אין צריך טענה", אין הכוונה דלא בעי מן הדין טענה, אלא דאנן טענינן ליורש.

ולכאורה לפ"ז קשה לדעת הר"ן דלעיל, דלדעת רש"י ניהא דהא ס"ל דבעינן טענה להפקיע חזקת הבעלים, וא"כ ביורש, אף דלא הורעה חזקתו בדליכא טענה, הרי אם לא טעין לא מפקינן השדה מחזקת הבעלים.

אמנם לשיטת הר"ן דהטעם דחזקה בלא טענה לא מהני היא רק בשביל שלא תורע חזקתו, א"כ ביורש נאמן בלא טענה משום דלא הורעה חזקתו, ומדוע מפרשת הגמ' דנאמן משום דטענינן ליה?

## ד.

## הביאור בשיטת הר"ן ע"פ דיוק ל' המשנה בדף מא

ונראה לבאר זה, ובהקדים, דלכאורה לדברי הגמ' בדף לג שהביאור במ"ש במשנה דאי"צ טענה הוא דאנן טענינן ליורש, קשה, דאם כן הוא דהטעם שאינו טוען הוא משום דאנן טענינן ליה, מדוע לא כתבה המשנה בפירוש שבי"ד טוענין לו?

אלא אולי י"ל בזה לשיטת הר"ן, דמה שכתבה הגמ' בדף לג דטוענין ליורש, הוי ביאור לפי שיטת רבנן. דלרבנן במשנה לא לומדים חזקה ג"ש משור המועד, אלא טעם החזקה הוא דלאחר ג' שנים אין אדם מיזדהיר בשטרא, וא"כ ע"כ שלשיטתם חייב הלוקח לטעון שקנה השדה (משא"כ לר' ישמעאל אליבא דהר"ן גדר חזקת ג"ש הוא דהשדה יוצאת מחזקת הבעלים, דאז אפ"ל דחזקה בלא טענה (בליכא רעותא) מהני).

וא"כ מ"ש ר"פ בגמ' דהביאור בדברי המשנה דיורש אין צריך טענה הוא דאנן טענינן ליורש, היינו לפי שיטת רבנן דחייב המחזיק לטעון שקנה, אך לשיטת ר' ישמעאל יתבארו דברי המשנה 'יורש אין

7. אמנם לפועל גם לרש"י לא בעינן טענה, דטענינן ליה, כדלקמן.

8. לג, א.

צריך טענה' כפשוטם, דכיון שליכא רעותא אין הירוש צריך לטעון שידוע שלקחה אביו מהבעלים. ולפ"ז א"ש ביותר לשיטת הר"ן דיוק דברי המשנה, דכתבה הלשון 'אין צריך טענה' באופן שיתפרש לצדדין, לרבנן היינו משום דטענינן ליורש, ולר"י אי"צ טענה משום דליכא רעותא במאי דלא טעין. וא"כ יהיה צ"ע קצת לשיטת רש"י מדוע נקטה המשנה הלשון 'אין צריך טענה' ולא 'הבא משום ירושה טוענין לו' וכיו"ב, דהא לרש"י גם לשיטת ר' ישמעאל צריך שיטען הלוקח.

ה.

### ביאור שיטת תוס' בסוגיין

והנה כעת יש לדון בשיטת תוס' בסוגיין, דתוס' ס"ל דגדר החזקה הוא הוכחה מדשתיק הבעלים, והוקשה ליה א"כ מהי קושיית הגמ' 'אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תהוי חזקה', דהא כל עיקר החזקה הוא ראייה לטענתו?

ותירץ בב' אופנים, א. דאף אם לא טען שלקחה ממנו, אמרינן שמחל לו הבעלים על השדה. ב. דאין הכוונה שלא טעין מידי, אלא שטען זבנתיה מפלוני דזבנה מנך, ואינו טוען שידוע בודאי שמי שמכר לו קנה השדה מהבעלים ולכן נחשב חזקה שאין עמה טענה.

וא"כ לתוס' קושיית הגמ' היא בדליכא רעותא לחזקתו של המחזיק, דהן לתירוץ הא' שאמרינן שמחל לו הבעלים הרי אין ביכולת המחזיק לדעת שמחל לו הבעלים על השדה וא"כ אין רעותא לחזקתו, והן לתירוץ הב' שטען זבנתיה מפלוני, ודאי ליכא רעותא דהרי טען שזבנה מפלוני, אלא שאין הוא יודע ודאי שפלוני זבנה מהבעלים. וכיון שאין רעותא לחזקתו הוי חזקה בהחזיק ג"ש.

אמנם לכאורה אין די בכך שאין רעותא לחזקתו, דהא אי המחזיק לא טען שלקחה ממנו, כיצד מפקינן השדה מרשות הבעלים (שטוען גזלתיה ממני) ומחזקינן ברשות המוכר (וכנ"ל דלתוס' גדר החזקה הוא רק דהוחזק שתקן ולא שינוי המוחזקות דהשדה).

וי"ל דתוס' ס"ל כרבינו יונה דס"ל שבחזקת מטלטלין נאמן אף בלא טענה, וא"כ, הקשתה הגמ' הכא שאף בחזקת ג"ש בקרקעות יהיה נאמן בלא טענה.

ובתירוץ הגמ' ס"ל לתוס' כרש"י, דבי"ד לא מפקעינן ולא מחזקינן בליכא טענה, וא"כ אף שמצינן לטעון ליה שמחל הבעלים למחזיק, כיון שלא טען איהו לא מוציאים אנו השדה מיד הבעלים ומחזקינן בידיה. וכן בטען זבנתיה מפלוני, כיון שאין הוא טוען בפירוש שהמוכר שלו קנה מיד בעלים הראשון, אין בי"ד מוציאים השדה מהבעלים הראשון ומחזקים אותו ביד הלוקח.

[וא"כ לסיכום קושיית ותירוץ הגמ' לשיטות הראשונים: לתוס' קושיית הגמ' היא רק בדליכא רעותא לחזקה (ובדאיכא רעותא פשוט שליכא חזקה), ותי' הגמ' שאף בליכא רעותא ליכא חזקה. לר"ן קושיית הגמ' בדאיכא רעותא לחזקה, ותי' הגמ' דבדאיכא רעותא ליכא חזקה (אך בדליכא רעותא איכא חזקה). ולרש"י קושיית הגמ' היא אף בדאיכא רעותא, ותי' הגמ' הוא שאף בליכא רעותא ליכא חזקה].

אמנם לכאורה לפ"ז צ"ב למסקנת הגמ', דלשיטת תוס', כיון שחזקת מטלטלין היא אפי' בלא טענה, מדוע חזקת ג"ש בקרקעות היא דוקא בטענה?

ואולי יש לבאר בזה בדא"פ, דבמטלטלין חכמים לא רצו להצריכו טענה, דהא א"כ אין לדבר סוף, דכל אדם יצטרך לטעון על חפציו כיצד קנאם ומהיכן באו לידם, ולכן העמידו חזקה שכל מה שתחת יד אדם שלו הוא (ומילתא בטעמא, שלא מעמידים אנו אדם בגזלן).

משא"כ בקרקעות, הרי כיון שלא נייד כמטלטלין, והוי דבר יקר הערך יותר, העמידו חכמים שלא תצא שדה מחזקת בעליה אלא בטענה. וילע"ע.



## חזקה שאין עמה טענה במטלטלין

סוגיית הגמ' בדין חזקת ג' שנים בקרקעות / שיטת הקצות דאף בחזקת מטלטלין בעינן טענה / קושיות מכמה מקומות בשיטת הקצות / ביאור דברי הקצות על יסוד ביאור במחלוקת ר' ישמעאל וחכמים בדין חזקת קרקעות ודחייתו / ביאור בשיטת הקצות על יסוד דברי חידושי הרי"ם

הרה"ת הרב מנחם מענדל שי' וודצ'וב  
נו"נ בשיבה

א.

### סוגיית הגמ' בדין חזקת ג' שנים בקרקעות

במסכתין ר"פ חזקת הבתים: אמר ר' יוחנן שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מנין לחזקה ג' שנים, משור המועד מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק ליה מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד, ה"נ כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא ליה ברשות לוקח. (ואקשינן: אי מה שור המועד עד נגיחה רביעית לא מיחייב ה"נ עד שנה רביעית לא קיימא ברשותיה, (ומתריצין: הכי השתא התם מכי נגח ג' נגיחות הוי מועד ואידך כי לא נגח מאי לשלם, הכא כיון דאכלה תלת שני קיימא ליה ברשותיה. ע"כ.

ונתקשו הראשונים (ריטב"א ועוד) בהבנת קושיית הגמ', דמעיקרא מאי קסבר המקשן, דהא ודאי שור מועד הוי בג' נגיחות אלא שאינו מתחייב עד נגיחה רביעית, דשור מועד משלם נזק שלם רק לאחר שנגח.

וכתב הריטב"א (ד"ה מנין לחזקה), דשאלת הגמ' מניין לחזקה שהיא שלש שנים, אינה רק לשם הבאת מקור בעלמא לחזקת ג"ש, אלא הוי תמיהה, דאם חזקת קרקעות הוי חזקה כמטלטלין, א"כ תיהוי חזקה לאלתר, ואם לא הוי כמטלטלין (דבאמת כ"ה שאינו כמטלטלין דהא אין תפיסתן ראייה), אפי' בג' שנים לא ליהוי חזקה. והיינו, כיון דבקרקע לא שייך כלל חזקה מחמת שתפוס בה (דהכלל 'כל מה שתחת יד אדם שלו הוא' שייך רק במטלטלין), וא"כ מהו"ע וגדר חזקה דג"ש.

וע"כ מתרצת הגמ' דנפק"ל משור המועד, דכשם שבג' נגיחות נפק מחזקת תם וק"ל בחזקת מועד, הכי נמי כיון דאכלה תלת שנין נפק ליה מרשות מוכר וק"ל ברשות לוקח. והיינו, דלאחר שאכל הלה ג' שנים בשדה חברו, נפק מחבירו המוחזקות בשדה והוי הוא מוחזק, וא"כ הו"ל הבעלים מוציא מחבירו

ועליו הראיה.

וע"כ הקשתה הגמ', דא"כ כשם שבשור מועד נפק ליה מחזקת תם בנגיחה ג' ולא קם ליה בחזקת מועד עד נגיחה רביעית, א"כ גם בחזקה בג' שנים נפק מרשות מוכר, ולא קם ליה ברשות לוקח עד שנה רביעית, ויהיה הדין בינתיים כל דאלים גבר.

ותירצה, דאה"נ גם בשור מועד קם ליה בחזקת מועד כבר בנגיחה שלישית, אלא דלא מיחייב בתשלומין עד נגיחה רביעית, וא"כ גם הכא דבג' שנים כבר נפק ליה מרשות מוכר וקם ליה ברשות לוקח, "תו לא בעינן מידי, דהא קאי בגוה ומחזיק בה". ועד"ז ברמב"ן ור"ן.

ומתורצת בזה תמיהת הגמ' "מניין לחזקה ג"ש", דעיקר החזקה הוא (לא להחזיק השדה בידי המוחזק, דהא בקרקעות ל"ש תפיסא, אלא) להפקיע השדה מהבעלים, וכיון שבפועל השני מוחזק בשדה, הו"ל הבעלים מוציא מחבירו ועליו הראיה.

וא"כ לפי דבריו, גדר החזקה דג"ש אינו הוכחה לטענת המחזיק שלקחה מהבעלים, אלא הוי שינוי המוחזקות, דלאחר ג"ש הוי הלוקח מוחזק ועל הבעלים להביא ראיה שהלה לא לקחו ממנו השדה?

ובהמשך לזה הקשתה הגמ' (שם כח, ב), אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תיהוי חזקה, אלמה תנן כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה. והלא משנה שלמה בדף מא "כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה", (ומתריצין): טעמא מאי דאמרינן דלמא כדקאמר, השתא אינה לא טעין אנן ליטעון ליה.

כלומר, דכיון שעיקר החזקה אינה הוכחה לטענתו של המחזיק, וכן אין עיקרה להחזיק השדה אצלו, אלא להפקיע חזקת הבעלים (והמחזיק נעשה ממילא מוחזק בהשדה), א"כ ליהני החזקה בקרקע אף בלא טענה.

## ב.

### שיטת הקצות דאף בחזקת מטלטלין בעינן טענה

נמצא מדברי הגמ' דבחזקת קרקע בעינן טענה. ובחזקת מטלטלין כתב הרבינו יונה (ד"ה ופרקינן) "והא דלא אמרו הכי במטלטלין אלא הרי הן בחזקת התפוש בהם, אע"פ שאין עם התפישה טענה, התם לפי שכבר יצאו מרשות הראשון, שהרי זה תפש בהם. ועוד דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן" (דהן אמת שבאם המחזיק לא משיב לטענות המערער משמתין אותו עד דקאי בדינא, מ"מ - הוי מוחזק עדיין ואין מוציאין ממנו).

אולם הקצות<sup>3</sup> כתב דאף במטלטלין - הא דאמרינן חזקה מה שתחת יד אדם שלו הוי דווקא בשיש עימה טענה, ולכן לקטן אין חזקת מטלטלין, דאין טענתו טענה. יוצא א"כ דלשיטתו גם בחזקת מטלטלין בעינן שיהא עימה טענה.

2. ודלא כותס' (ד"ה עד נגיחה רביעית) שע"י החזקה נעשה המוחזק בעלים, ויש ללוקח ראיה לטענתו מדשתיק הבעלים.

3. סי' קלג סק"א.

## ג.

## קושיות מכמה מקומות בשיטת הקצות

ולכאורה צ"ב במחלוקתם, ובעיקר צריך לבאר שיטת הקצות, דלהשיטה דבמטלטלין א"צ טענה הוי משום חזקה דמה שתחת יד אדם שלו, דלא אחזוקי איניש בגזלנותא, ולא מסתבר שהקצות חולק בזה (גם בדבריו לא כותב דזה משום דלית ליה להאי חזקה דמה שתחת יד אדם שלו).

גם צ"ב, דהא גם במשנה בדף מא. "כל חזקה שאין עימה טענה אינה חזקה" הכוונה בזה לחזקת קרקעות וחזקת תשמישין (וכמו שהרשב"ם כותב בפירושו: שהכוונה ב"כל חזקה" לרבות חזקת תשמישין) אך חזקת מטלטלין לא קאמר, ומנ"ל להקצות דאף בחזקת מטלטלין בעינן שיהא עימה טענה.

וביותר יוקשה, דהנה מצינו כמה אופנים ללמוד הגדר דחזקת מטלטלין:

(א) חזקת מטלטלין הוי כחזקת ממון. והיינו, דע"י חזקה זו לא נאמר בוודאות למי החפץ שייך אלא רק מעמידה את החפץ בחזקת מי שמוחזק בו כעת, ועל המערער להביא ראיה באם רצונו לטעון אחרת (המוציא מחבירו עליו הראי' - ע"פ דברי הגמ' ב"ק מו, ב).<sup>4</sup>

(ב) חזקת מטלטלין הוי כחזקה גמורה. והיינו, שמכח החזקה מעמידים את החפץ אצל המוחזק בתורת ודאי<sup>5</sup> (ועד כדי שאם יבוא אחד ויחטוף מהמוחזק את החפץ הוא ייחשב כגזולן ויפסל לעדות, כמו בנסכא דרבי אבא (לקמן לד, א) הוי ליה גזולן).<sup>6</sup>

(ג) חזקת מטלטלין היא מכח "כאן נמצא כאן היה". והיינו, שכאשר אנו רואים את החפץ בידיו של פלוני אמרינן דמסתמא הוי שלו (ולא חיישינן לגלזנותא).<sup>7</sup>

ועכ"פ, לפי כל אחד מהג' דרכים הנ"ל בגדר דחזקת מטלטלין נראה שמי שהחפץ בידיו הוי עכ"פ מוחזק, ועל הטוען להביא ראיה מדין ה'מוציא מחבירו', וא"כ צ"ב בדברי הקצות דכתב דאף בחזקת מטלטלין בעינן שיהא עימה טענה.

## ד.

ביאור דברי הקצות על יסוד ביאור במחלוקת ר' ישמעאל וחכמים בדין חזקת קרקעות ודחייתו והנה, בגמ' נחלקו ר' ישמעאל וחכמים בחזקת קרקעות אי בעי ג' שנים או סגי בג' אכילות.

4. שו"ת חת"ס אבה"ע סי' פ. שו"ת חמדת שלמה אבה"ע סי' לט.

5. ועי' ש"ך סי' מז ס"ק ו שכתב שבפשוטות כך למדו הרמב"ם (מלוה ולוה פ"ב ה"ו) והרמב"ן, שכתבו שאין לומר מיגו נגד חזקת מטלטלין. ולכאורה משמע דס"ל דהוי חזקה מעלייתא.

6. נודע ביהודה אבה"ע קמא סי' לו.

7. שער המשפט סי' נ סק"א. אולם עיין שב שמעתתא (ז, יז) שכתב דדין "כאן נמצא כאן היה" קאי בתרומה וקדשים בלבד, ולא בממונות. וע"כ דלא סבירא ליה להקצות דזהו הגדר דחזקת מטלטלין.

ובחידושי ר' נחום<sup>8</sup> למד את המח' של ר' ישמעאל וחכמים לגבי הדין של חזקה דתלוי כיצד ללמוד דין חזקת קרקעות, דלשיטת ר' ישמעאל (דבעינן ג' אכילות) הוא דין חדש לגמרי ואינו ענין לדין חזקת מטלטלין (שכן בחזקת מטלטלין א"צ ב' אכילה' אלא די בכך שהחפץ ברשות המוחזק). ולשיטת חכמים (עפ"מ ש"כ הריטב"א<sup>9</sup>) הא דבחזקת קרקעות בעינן ג' שנים הוא משום ריעותא דשטר. דאכן ע"י שמחזיק בשדה שנה אחת חשיב מוחזק, אך מ"מ איכא ריעותא (אחר שנה אחת) בכך שאין לו שטר בידו ורק לאחר ג"ש לא הוי ריעותא בכך. אך מעיקר הדין יש כבר חזקה ע"י אכילה של שנה אחת. וא"כ חזקת קרקעות וחזקת מטלטלין הוו אותו דין.

ועפ"ז לכאורה היה אפ"ל, דכיון דהוי דין אחד הן בחזקת מטלטלין והן בחזקת קרקעות, לכן כשם דבחזקת קרקעות בעינן חזקה שיש עימה טענה, כן יהיה צריך גם במטלטלין (והגם שדין חזקת קרקעות נלמד מדין מטלטלין, ובמטלטלין גופא לא בעינן טענה, מ"מ מאחר והוי דין אחד איכא למימר דבעינן טענה גם במטלטלין, דלא פלוג).

אך א"א ללמוד כך את שיטת הקצות, דהא הוא גופיה למד<sup>10</sup> דחזקת קרקעות הוי תקנת חכמים, ולא הוי דין אחד עם חזקת מטלטלין דאינו משום תקנה (ועי' שם דכתב דכן הוא שיטת הנמוק"י והרמב"ם). וממילא לא מסתבר שמשום דאצרכינן טענה בחזקת קרקעות נצריך גם במטלטלין.

#### ה.

#### ביאור בשיטת הקצות על יסוד דברי חידושי הרי"ם

ואולי י"ל, בהקדים דברי החידושי הרי"ם<sup>11</sup>, דמבאר החילוק בין קרקע למטלטלין. דבמטלטלין, עצם המצב שהאדם מוחזק בחפץ והחפץ נמצא כרגע 'ברשותו' – אי אפשר להוציא ממנו את החפץ מספק (הגם וייתכן שהחפץ אינו שייך למחזיק, אך מ"מ החפץ נמצא 'ברשותו'. וכמו שבמציאה המוצא מוחזק בחפץ ואינו רשאי להחזירו לבעלים – כיון שכרגע החפץ נמצא 'ברשותו' (הגם דאינו שלו), עד שהבעלים יתן סימן מובהק).

אבל בקרקעות, אין את המושג של 'ברשותו', ועד שיתכן שאדם יאכל כמה שנים בקרקע בלי טענה וכשיבואו הבעלים לסלק אותו ממנה יוכל לסלקו לאלתר.

וכך הוא לומד את שאלת הגמ' אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תיהי חזקה, דמאחר והמחזיק החזיק בקרקע ג' שנים הוי לי' חזקה בקרקע ותיהי 'ברשותו' ממש כמו במטלטלין דתפוס בהם, וממילא על המערער להביא ראיה. ומתרצת הגמ', דמה שחזקת ג' שנים הופכת את הקרקע ל'ברשותו' של המחזיק (נפק מרשות מוכר וקאי ברשות לוקח) הוי דווקא כאשר יש טענה עם החזקה, דאז אמרינן דהוי ברשותו כמו במטלטלין. אבל אם לית לי' להמחזיק טענה אינו מוחזק כלל דהא אינו

8. אות כד.

9. כט, א ד"ה אלא אמר רבא.

10. סי' קמ סק"ב.

11. כה, ב ד"ה אלא מעתה.

ברשותו. עיי"ש בדבריו.

והיוצא מדבריו, דבמטלטלין עצם החזקת החפץ אצל המחזיק הוי החפץ 'ברשותו', אך בקרקעות כיוון שלא ניתן לומר את ה'ברשותו' כשם שאומרים במטלטלין, לכן עצם התפיסה לבדה לא מספקת ובעיני נמי טענה שתוכיח דהקרקע הוי ברשותו דהמחזיק.

ופשוט, דלפי זה במטלטלין לא בעינן טענה יחד עם החזקה, מכיון שעצם התפיסה מחזיקה את החפץ למחזיק, ואי אפשר להוציא ממנו בלא ראיות. נמצא דעצם התפיסה בהחפץ הוי מעין טענה שמבססת את התפיסה בחפץ ואת המוחזקות בו.

אך היכן שלא ניתן לייחס את התפיסה למחזיק, כגון בקטן (שאינן משמעות למעשיו) אולי י"ל דבמקרה זה נצריך טענה בכדי שהחפץ יתייחס אליו.

א"כ אולי י"ל דזוהי כוונת הקצות בדבריו שבעינין טענה במטלטלין – את ה'ברשותו' – תפיסה שמייחסת את החפץ למחזיק, וזה ליכא כאשר הקטן מחזיק ולכן כתב דלית לי' לקטן חזקת מטלטלין.





## בענין כופין על הצדקה ובהמסתעף

בירור האם יש גדר מיוחד של כפיה בצדקה, ותירוצי התוס' בטעם דכופין על הצדקה / נפק"מ לכאורה בין תירוץ ר"י לשאר תירוצי התוס', ודחייתה / האם הכפיה היא על העשה שבצדקה או על הלאוין שבזה, והנפקא מינה מכך / דחיית הנפק"מ ע"פ דברי הרמב"ם, וביאורם / הטעם שעוסק באבידה פטור מצדקה אף שיש בה ל"ת / ביאור המנ"ח והמל"מ על השאלה מדוע כופין על מצות צדקה, וביאור כ"ק אדמו"ר בעני"ו / ביאור הטעם שהאזה"ח הק' ביאר מעלת הצדקה כהכנה לגאולה בהמשך לענין שמיטה / ב' תירוצים נוספים על כך שכופין על הצדקה

הרה"ח הרב יוסף אברהם פזיס שליט"א  
רב קהילת חב"ד קרית שמואל וראש ישיבת תות"ל קרית

### א.

**בירור האם יש גדר מיוחד של כפיה בצדקה, ותירוצי התוס' בטעם דכופין על הצדקה**

הגמרא בבבא בתרא<sup>1</sup> לומדת מתרומת המשכן את אופן הכפיה על הצדקה, שצריך דוקא שנים כדי לגבות את הצדקה:

"אמר מר אין עושין שררות על הצבור פחות משנים. מנא הני מילי, אמר רב נחמן אמר קרא<sup>2</sup> והם יקחו את הזהב וגו' . . מאי שררותא, דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח לפי שממשכנין על הצדקה ואפילו בערב שבת. איני, והא כתיב<sup>3</sup> ופקדתי על כל לוחציו ואמר ר' יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב ואפילו על גבאי צדקה. לא קשיא הא דאמיד הא דלא אמיד. כי הא דרבא אכפיה לרב נתן בר אמי ושקיל מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה".

כלומר, הגמרא קובעת כי "אין עושין שררות על הצבור פחות משניים", ושואלת על כך הגמרא "מאי שררותא?", ומשיבה "לפי שממשכנין על הצדקה", היינו שניתן לכפות על אדם לתת צדקה, וגבאי הצדקה יכולים אפילו לגבות ממנו משכון כערוכה לכך שיתן צדקה. בהמשך, הגמרא מגבילה את הדין וקובעת שרק על אדם אמיד כופים לתת צדקה, אולם אין כופים זאת על אדם שאינו אמיד.

1. ת, ב.

2. תצוה כח, ה.

3. ירמיהו ל, כ.

וכן בגמרא בכתובות<sup>4</sup> בסוגיה העוסקת בחיוב מזונות של אב לילדיו, שמגיל שש עד גיל בר מצוה מחוייב לפרנסם בתורת צדקה, מובא שכופין על הצדקה.

וכן נפסק להלכה בשו"ע<sup>5</sup>: "כל אדם חייב ליתן צדקה, אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן ממה שיתנו לו. ומי שנותן פחות ממה שראוי ליתן, בית דין היו כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדהו ליתן, ויורדים לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן"<sup>6</sup>.

והסתפק הגרי"ז<sup>7</sup> האם הכפיה על הצדקה היא כמו כל מצות עשה שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, או שזה דין מיוחד של כפיה על הצדקה?

ולכאורה יש לפשוט ספק זה מהרמב"ם בהלכות אבל<sup>8</sup>, דממנו משמע לכאורה שיש גדר מיוחד של כפיה לצדקה, דכתב שם: "כופין ללויה כדרך שכופין לצדקה", ואילו היה דין כפיה לצדקה כמו שאר מצוות, הוה ליה לרמב"ם לכתוב "כדרך שכופין על כל מצות עשה", ומכך שכתב "כדרך שכופין לצדקה" משמע שיש גדר מיוחד בצדקה שכופין ליתן, שמיוחד משאר מצוות.

אלא שהטעם לכך שכופין על הצדקה, וביאור האופן בו כופין על הצדקה, תלוי בתירוצים השונים של התוספות בבבא בתרא (וכן בכתובות) שם, על שאלתם מדוע כופין על מצות צדקה והרי זו מצות עשה שמתן שכרה בצידה:

וז"ל התוס'<sup>9</sup>: "וא"ת והא בפרק כל הבשר (חולין דף קי: ושם ד"ה כל) אמר כל מצות עשה שמתן שכרה [כתובה] בצדה אין בית דין של מטה מוזהרים עליה. וגבי צדקה כתיב כי תפתח תפתח את ירך לו וכתוב כי בגלל הדבר הזה יברכך (דברים טו).

ואומר רבינו תם דהאי כפיה בדברים, כמו כפיה ועל, בפרק נערה שנתפתתה (כתובות דף נג.).

ועוד תירץ דהכא קבלו עליהם שיכופו אותן הגבאי.

ולר"י נראה דבצדקה כופין משום דאית בה לאו, דכתיב בה לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ וגו'.

ולריצב"א נראה דהא דאין בית דין מוזהרין על מצות עשה שמתן שכר בצדה, היינו דאין נענשין. וכן משמע בירושלמי דהמוכר את הספינה וההיא דכל הבשר (שם) דלא הוה מוקיר אבוה וכפתוהו, ואמר להו שבקוהו. הכי פירושו, אינכם מוזהרין להכריחו עד שיעשה כשאר מצות עשה דאם אמר לו עשה סוכה ולולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו כדאמר בהכותב (כתובות דף פו: ושם). [וע"ע תוס' כתובות מט: ד"ה אכפייה ותוס' חולין קי: ד"ה כל]. "עכ"ל התוס'.

4. מט, ב.

5. יו"ד סימן רמ"ח סעיף א.

6. ואזכיר בזאת את החיבור שפירסם דודי השופט ר' חיים פיזם ע"ה בנושא "כופין על הצדקה", בו מבאר היטב ובהרחבה את גדר מצות הצדקה והכפיה עליה על פי משפט התורה במקורות חז"ל והפוסקים, בראשונים ובאחרונים.

7. ערכין כא, א.

8. פרק יד הלכה ג.

9. ב"ב ח, ב ד"ה אכפייה לרב נתן.

נמצא שהתוספות מביאים ארבעה תירוצים לקושייתם:

א. יש לחלק בין כפייה בדברים לבין כפייה ע"י עונשים והפעלת כח. על מצות הצדקה אכן אין כופין באמצעות עונשים, כיון שמתן שכרה בצדה, אך ניתן לכפות עליה בדברים, כלומר, לשכנע את האדם בדברי כיבושין שיתן צדקה, וזוהי הכפייה המוזכרת בגמרא.

ב. כפייה זו אינה כפייה רגילה על המצוות, בדומה לכפייה על קיום מצוות עשה אחרות, אלא זוהי כפייה שבני העיר הסכימו עליה כחלק מחובותיהם לבני העיר, מעין כפייה לשלם מיסים, וכפייה כזו היא מותרת.

ג. כשאמרו שאין כופים לקיים מצוות עשה שמתן שכון בצדן - הכוונה היא שבית הדין אינם נענשים אם לא יכפו את האנשים לקיים מצוות אלו, אולם אין כאן איסור שיכפו עליהם. לפי הבנה זו, "אין כופים על מצוות שמתן שכון בצדן", משמעותו: אין חייבים לכפות על מצוות שמתן שכון בצדן.

ד. באמת אין כופים על מצוות עשה שמתן שכון בצדן, והיינו שאסור לכפות על מצוות אלו, אולם במצוות הצדקה יש גם לאו - "לא תאמץ את לבבך", ולכן ניתן לכפות עליה.

ניתן לראות שלפי שני התירוצים הראשונים - בעיקרון אין כופים על מצוות הצדקה, ואילו לפי שני התירוצים האחרונים - כופים על מצווה זו. וא"כ מה שנפסק ברמב"ם ובשו"ע דכופין על הצדקה, קאי כב' התירוצים האחרונים של תוס' (משא"כ לתירוץ הא' אין כופין אלא בדברים, ולתירוץ הב' כופין רק כאשר הסכימו ע"כ בני העיר).

## ב.

### נפק"מ לכאורה בין תירוץ ר"י לשאר תירוצי התוס', ודחייתה

והנה לכאורה יהיה נפק"מ להלכה בין תירוצי התוס', דלפי תירוץ ר"י שבצדקה כופין בגלל שיש בה לאו, א"כ לפי מה שכתב המנחת חינוך<sup>10</sup> שלגבי צדקה לגר תושב, "גר ותושב וחי עמך"<sup>11</sup>, יש רק עשה ואין לאו, משום שבלאו כתוב "מאחיך האביון", וגר תושב אינו בכלל אחיך, אזי אין כופין על צדקה לגר תושב (ועד"ז כתב בספר 'דרך אמונה', שלדעת הרמב"ם אין כופין על הצדקה לגר תושב). משא"כ לשאר התירוצים אין חילוק בין צדקה ליהודי לבין צדקה לגר תושב.

אמנם ראיתי שיש מי שכותב שזה אינו נכון, שהרי בגר תושב אין מתן שכרה בצדה, וא"כ לכ"ע, אף לשיטת ר"י, כופין בזה כמו כל מצות עשה שכופין אותו עד שתצא נפשו.

ולפי זה יצא לתירוץ ר"ת (דהוי כפיה בדברים) חילוק בין צדקה לישראל לבין צדקה לגר תושב, אך בהיפוך. דבצדקה לישראל כופין רק בדברים, משא"כ בצדקה לגר תושב, כיון שלא הוי מצווה שיש שכן בצדה, אזי כופין ממש.

10. מצווה תעט.

11. ויקרא כה, לה.

## ג.

האם הכפייה היא על העשה שכצדקה או על הלאוין שבזה, והנפקא מינה מכך

והנה בנוגע לכפייה במו"ע, יש מחלוקת בין האחרונים האם כל אדם יכול לכפות על מצות עשה או שרק בית דין יכולים לכפות על המצות.

כי הנה הגמרא אומרת שפריעת בעל חוב למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא הוא, היא רק משום שפריעת בעל חוב מצוה היא מצות עשה, וכדאיתא בכתובות<sup>12</sup>:

"אמר ליה רב כהנא לרב פפא: לדיך דאמרת פריעת בעל חוב מצוה, אמר לא ניחא לי דאי עביד מצוה מאי. אמר ליה תנינא, במה דברים אמורים (דלוקה ארבעים. רש"י) במצות לא תעשה, אבל במצות עשה כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו".

וכתב בקצות החושן<sup>13</sup> שצריך דוקא בית דין, ומן הדין היה צריך להיות סמוכין, אלא ששליחותיה עבדינן. והוסיף הקצוה"ח: "ואפילו לפי מה שכתב הרמב"ן בחידושו סוף ב"ב (קעה, ב ד"ה הא דאמר רבה) דגם למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא יורדין לנכסיו, טעמא ידידיה לפי דהבית דין רשאיין לכופו אותו בכל מילי דכפיה לקיים מצוותו, ולהכי נמי יורדין לנכסיו משום כפיה, והיינו כפייה ידידיה לקיים המצוה בעל כרחו, וא"כ כיון דאינו אלא מתורת כפיה, דהא הנכסים אינם משועבדים, ואם כן מוכח דשליחותיהו דקמאי קא עבדינן".

אולם בנתייה"מ שם חלק על הקצות זו"ל:

"גם מה שכתב [בסק"א] דאי שעבודא לאו דאורייתא והבית דין כופין בעי בית דין [מומחין] דוקא לכפותו והדיוטות לאו בני עישוי נינהו, נראה לפענ"ד דליתא, דכיון דדמי לעשה סוכה ואינו עושה, דכופין אותו לקיים המצוה, כל אדם מצווה להפריש חבירו מאיסור אפילו מי שאינו בכלל בית דין, כדמוכח בב"ק כ"ח [ע"א] גבי נרצע שכלו ימיו, דיכול רבו להכותו כדי להפרישו מאיסור שפחה, ע"ש. ואי בעינן בגמרא דין ג' והיינו לומר פלוני זכאי, יבואר אי"ה בסימן ה' [סק"ב]".

וב"משובב נתיבות" תירץ הקצוה"ח קושיא זו של נתייה"מ:

"ותמהני, כי כונתו להשיג על דברנו והוא מתעסק בהשגה על דברי תוס', כי דברנו שם עפ"י דברי תוס' בנוים. . ומה שאמרו בנרצע שכלו ימיו דיכול רבו להכותו להפרישו מאיסור שפחה, היינו להפרישו מאיסור, וכן מי שרואה חבירו לובש שעטנו יכול לפושטו מעליו אפילו בשוק, אבל לכופו לקיים מצות עשה, כגון מי שאינו עושה סוכה או אינו נותן צדקה, לזה צריך בית דין דוקא, ואנן שליחותיהו דקמאי עבדינן.

"וגם להפרישו מאיסור נמי אינו אלא הכאה בעלמא, אבל בי"ד שכופין לקיים עשה מכין אותו עד שתצא נפשו, כגון באומר סוכה איני עושה, ואילו באיסורא אין מכין עד שתצא נפשו, דלא אמרו ניתן להצילו בנפשו אלא בעבירות הידועות כגון רודף אחר נערה המאורסה או במקום שקנאין פוגעין בו,

12. פו, א.

13. סימן ג ס"ק א.

ובשאר איסורין לא ניתן להצילו בנפשו כדי להפרישו.

"ומזה הוכיחו בעלי מוסר הראשונים [עיין שערי תשובה לר"י השער השלישי אות י"א] דעשה חמירא מל"ת, דבעשה מכין עד שתצא נפשו. וזה ודאי אם כבר עבר על העשה אין עונשין אותו, אלא קודם שקיים העשה מכין עד שתצא נפשו בכדי לכופו לקיים העשה, ובשאר איסורי לא תעשה אינו ניתן להצילו בנפשו להפרישו מאיסור נבילות וטריפות, וכל זה ברור". עכ"ד.

וא"כ לקצוה"ח ישנם ב' חילוקים בין הכפייה במ"ע לכפייה במל"ת: א. במל"ת כופין עד ארבעים מלקות, ובמ"ע עד שתצא נפשו. ב. במל"ת כ"א מצווה לכפות, משא"כ במ"ע דוקא ב"ד כופין.

[ומענין לענין באותו ענין, בנוגע למובא כאן בענין חומרת מצות עשה על מצות לא תעשה, יש לציין את דברי רבינו הזקן בפ"א באגרת התשובה, שמבאר שם שאף שכמבואר בסוף מסכת יומא<sup>14</sup> "עבר על מצות עשה ושב אינו זו משם עד שמוחלין לו, עבר על מצות לא תעשה ושב, תשובה תולה ויום הכיפורים מכפר", דמזה משמע לכאורה שמל"ת חמורה ממ"ע, שלכן במ"ע מועיל תשובה ובמל"ת צריך גם לכפרה דיוהכ"פ.

- הרי הפירוש בזה הוא: "דאף על גב דלענין קיום מצות עשה גדולה שדוחה את לא תעשה, היינו משום שעל ידי קיום מצות עשה ממשיך אור ושפע בעולמות עליונים, מהארת אור אין סוף ברוך הוא . . וגם על נפשו האלוקית . . אבל לענין תשובה, אף שמוחלין לו העונש על שמרד במלכותו יתברך ולא עשה מאמר המלך מכל מקום האור נעדר וכו' . . ולכן אין ללמוד מכאן שום קולא חס ושלום במצות עשה". עכ"ל"ק.

והרי זה מתאים עם המובא בפנים שעשה חמירא מל"ת בכך שעשה מכין אותו עד שתצא נפשו, משא"כ ל"ת סגי במלקות ארבעים].

נמצא אפוא שנחלקו הקצוה"ח ונתיה"מ האם לכפייה על מצות עשה צריך בית דין או לא. הנתיה"מ אינו מחלק בין מ"ע למל"ת וסובר שגם במצות עשה כל אחד יכול לכופו, משא"כ הקצוה"ח מחלק בין מצות עשה, שרק בית דין יכולים לכופו, למצות לא תעשה, שכל אחד יכול לכופו.

ולפי זה לכאורה יש לדון בנוגע למצות צדקה האם רק ב"ד יכולים לכפות על מצות צדקה, או דכ"א מישראל יכול לכפות.

ולכאורה יהיה תלוי זה בטעם דכופין על הצדקה, דאם נאמר שהוי משום הלאו שבמצות צדקה, א"כ הוי כשאר לאוין שכ"א מצווה לכפות ע"ז לאפרושי מאיסורא, וגם הקצות יסכים לכך לכאורה מצד הלאוין שבמצות צדקה (לדעת הישועות דוד שחקר בדעת הקצות בזה). אך אם נאמר שעיקר הטעם דכופין על הצדקה היא משום המצות עשה, וזהו יסוד החיוב דצדקה, והלאו דלא תאמץ רק בא לחזק העשה דצדקה, א"כ יחלקו בזה הקצוה"ח ונתיה"מ, דלשיטת נתיה"מ כ"א יכול לכפות, משא"כ לשיטת הקצוה"ח רק ב"ד יכולים לכפות כשאר מ"ע.

## ד.

## דחיית הנפק"מ ע"פ דברי הרמב"ם, וביאורם

והנה בהלכות מתנות עניים ברמב"ם<sup>15</sup> כתב וז"ל:

"מי שאינו רוצה ליתן צדקה או שיתן מעט ממה שראוי לו, בית דין כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדהו ליתן, ויורדין לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן, וממשכנין על הצדקה ואפילו בערבי שבתות", ומפורש בדבריו דרק ב"ד כופין על הצדקה, ולא שאר ישראל.

ולכאורה יש לשאול ע"ז, דהא בין לקצוה"ח ובין לנתיה"מ הדין היה צ"ל לכאורה שכ"א יוכל לכפות על הצדקה (ועכ"פ לאו דוקא ב"ד), דלנתיה"מ בכל מ"ע כ"א יכול לכפות, ולקצוה"ח עכ"פ בצדקה דהוי גם מל"ת הרי כ"א יכול לכפות.

אמנם לכאורה יש לבאר את דברי הרמב"ם אליבא דהקצוה"ח, ובהקדים מ"ש הרמב"ם בפיה"מ<sup>16</sup>, וז"ל:

"וידוע שיש לדיין לכוף את האדם על מתן הצדקה לפי שהיא מכלל מצות עשה שחובה להלקות את האדם עד שיקיים אותה המצות עשה שחל עליו חיוב עשייתה באותו העת או עד שימות, וזה כלל בכל מצות עשה. ואין חלוק בזה בין זכרים לנקבות לענין המזונות".

נמצא ברור מדעת הרמב"ם שהכפיה היא על מצות עשה שבצדקה, ולא דן כלל על הלא תעשה שיש בצדקה.

ולפ"ו יש לומר שדברי הרמב"ם שרק בי"ד יכולין לגבות קאי אליבא דהקצוה"ח, ואף דאיכא ל"ת בצדקה הרי הטעם דכופין בצדקה הוא מצד העשה שבצדקה ולא מצד הל"ת.

אמנם לכאורה צ"ב לדעת הנתיה"מ כיצד יבאר את דברי הרמב"ם הנ"ל.

ועוד, דאף לדעת הקצוה"ח הא גופא קשיא, מ"ט לא כופין בצדקה מצד הל"ת שבה וכופין רק מצד העשה שבה.

ויש לבאר זה ע"פ דברי החתם סופר<sup>17</sup> דכתב שאף שהיחיד יכול לכפות את חבירו למצוה, בכל זאת אין בכוחו לכופו להוציא ממנו ממון. וכן כתב בשערי יושר<sup>18</sup> שהוצאת ממון מהמוחזק בו מוגדרת כ"משפט" ואינו מסור אלא לבית דין.

וא"כ א"ש הטעם למ"ש הרמב"ם דרק ב"ד יכולין לכפות על מצות צדקה, הן לדעת הקצוה"ח והן לדעת הנתיה"מ, דכיון דהוי מצוה שכרוכה בהוצאת ממון, א"כ אין בכוח כ"א לכוף את חבירו, והוי מסור לבית דין בלבד.

15. פרק ז הלכה י.

16. כתובות פרק ד משנה ו.

17. שו"ת חו"מ סימן קעז.

18. שו"פ"ה.

ה.

### הטעם שעוסק באבירה פטור מצדקה אף שיש בה ל"ת

והנה בעצם הדבר שיש בצדקה גם לאו, קשה, שהרי בסוגיה של העוסק במצוה פטור מן המצוה מבואר שהעוסק באבירה פטור מלתת ריפתא לעניא. ואם נאמר שבצדקה יש גם עשה וגם ל"ת, הרי ודאי שאין עוסק במצוה דוחה לא תעשה? וכתב על זה בקובץ שעורים<sup>19</sup> שני תירוצים, וז"ל:

"ומכל מקום העוסק במצוה פטור מלמיתב רפתא לעניא, דהלאו בא מכח חיוב המצוה, וכיון דפטור מהמצוה ממילא ליכא לאו. אלא דהתינוח אם נפרש דבשעה שעוסק במצוה הוא פטור ממצוה ואם יקיים המצוה האחרת לא יצא, וצריך אח"כ לחזור ולקיימה כמו באוכל מצה בשעה שהיה שוטה ואח"כ נשתפה, אבל אם נאמר דעוסק במצוה אינו פטור ממש אלא שהוא כמו אנוס מלקיים האחרת ואם עמד וקיימה יוצא באחרת, א"כ מצות צדקה רמיא עליה ואיכא לא תעשה, ושמא י"ל דלענין עוסק במצוה פטור ממצוה אין נפקא מינה בין עשה לל"ת אלא בין קום ועשה לשב ואל תעשה, והל"ת דצדקה עובר עליה בשב ואל תעשה כמו העשה".

לתירוץ ראשון של הקובץ שעורים, אכן עיקר המצוה דצדקה היא מצות עשה, בעוד שלא תעשה הוא רק לחזק את העשה, ולכן נדון כמצות עשה ולא כעשה ולא תעשה.

אבל לפי התירוץ השני של הקובץ שעורים, שיתכן לומר שלענין עוסק במצוה פטור מן המצוה אין הבדל בין עשה ללא תעשה, אלא ההבדל הוא רק בין קום ועשה לשב ואל תעשה, שלעוסק במצוה מותר בשב ואל תעשה שלא לקיים את רצון התורה, משא"כ בלאו של קום ועשה אמרינן דל"ת ועשה דוחה עשה. ומכיוון שאת הלאוין של מניעת הצדקה עובר בשב ואל תעשה כמו שאינו מקיים את העשה, ממילא יכול לעבור גם עליהם כשעוסק במצוה. ולפי זה נראה שאכן הלאו עומד בפני עצמו.

והנה בענין העוסק במצוה פטור מן המצוה מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בכמה וכמה מקומות, שהטעם שהעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא כיוון שבמצוה שהוא עוסק בה כלולים כל המצוות, אבל זאת בתנאי שאינו יכול לקיים את שניהם<sup>20</sup>.

ולכן נאמר הלשון "פטור" ולא הלשון "דוחה", כי הלשון "פטור" מורה שאינו צריך לעשות זאת, כיון שנפטר ע"י ענין אחר, וכמו שאמירת ברכה על דבר אחד פוטרת את הדבר השני, כיון שחלה גם עליו, משא"כ הלשון "דוחה" מורה שמעיקר הדין הי' צריך לעשות זאת, אלא שנדחה ע"י ענין אחר, והיינו כהצד בחקירה שהפטור דהעוסק במצוה הוא פטור ממש ולא כאנוס.

19. בבא בתרא דף ח.

20. ראה סה"מ תרנ"ה ע' לו. סה"מ המשך תרס"ו ס"ע סח. ע' רסז. ע' תקכב. סה"מ המשך תער"ב ח"ב ע' א'פא. סה"מ טר"ת ע' קנב. ע' תסג. ע' תרסט. תרפ"ה ע' קיא. תרפ"ז ע' נ. קונטרסים ח"ב תלה, ב. תש"ה ע' 79. ע' 107. ועוד.

## ג.

ביאור המג"ח והמל"מ על השאלה מדוע כופין על מצות צדקה, וביאור כ"ק אדמו"ר בעני"ז

אבל על עצם שאלת התוספות מהא שצדקה היא מצות עשה שמתן שכרה בצידה, תירוצים רבים נאמרו על כך בראשונים ובאחרונים. במנחת חינוך תירץ באופנים אחרים "לולא דברי רבותינו הראשונים", שמתן שכרה של צדקה לפי פשט הפסוק הוא קאי על טובת הלב, ולא על עיקר המצוה, ולכן אין זו מצות עשה שמתן שכרה בצידה.

והוא ע"פ הלשון בתורה (דברים טו, י): "נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלקיך בכל מעשך ובכל משלח ידך". (ובפסוק יא): "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ על כן אנכי מצוך לאמר פתח תפתח את ירך לאחיך לעניך ולאבינך בארצך".

אם כן השכר הוא לא על עצם הנתינה אלא על כך שלא ירע לבבך בתתך לו, דהיינו טובת הלב.

וכן כתב ב"משנה למלך"<sup>21</sup> לגבי מצות הענקה לעבד, שכופין אותו לקיים מצות הענקה. מאותה סיבה, שמתברך כמו בצדקה שנותן בלב שלם ובנפש חפצה, ולא על עצם מתן הענקה. ומוצא המשנה למלך בשתי מצוות אלו אותו ענין איך שהברכה בתורה היא על טוב הלב ואין מתן שכרה בצידה של מצות צדקה ומצות הענקה, אלא רק על טוב הלב, וז"ל:

"ועוד היה נראה לומר חילוק אחר. דאפשר דאין המתן שכר דהענקה אלא על מה שלא יקשה בעיניו אלא שמעניק בלב טוב ובנפש חפצה, ואם אינו מעניק לו בלב טוב זהו עונשו שלא יהיה מבורך מה'. אבל על הענקה עצמה לא שמענו לא עונש ולא שכר, ולפי זה כייפינן ליה. וזה היה נראה לומר חילוק נכון, אלא דקשיא לי צדקה, דהתם נמי כתיב ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה וגו'. וא"כ נימא דהמתן שכר לא קאי אלא על לא ירע לבבך אבל על הצדקה עצמה ליכא מתן שכר ומשום הכי אכפייה רבא".

ובענין זה שבשתי המצוות, הענקה וצדקה, דומה הענין, לפרטיו, יש להעיר שבלקוטי שיחות חלק יט שיחה לפרשת ראה, מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שמצות הענקה היא פועל יוצא של מצות הצדקה, וכדלקמן.

כי הנה כתב בספר החינוך מצוה תפב, שאף על פי שחיוב מצות הענקה הוא רק בזמן שהיובל נוהג, בכל זאת יש ללמוד מזה שגם בזמן הזה "ישמע חכם יוסף לקח שאם שכר מבני ישראל ועבדו זמן מרובה או אפילו מועט שיעניק לו בצאתו מעמו מאשר ברכו השם יתברך".

והעיר על כך במנחת חינוך, שזה שיש ללמוד ממצות הענקה בנוגע לשכיר בזמן הזה שמפני "מוסרו הטוב" של המשכיר עליו להעניק לו בצאתו מעמו – אין זה אלא להסוברים שמצות הענקה היא בין בעבד שמכרוהו בית דין, ובין במוכר עצמו. אבל להסוברים שמצות הענקה נאמרה רק בעבד שמכרוהו בית דין, יוצא שאין הטעם של מצות הענקה "מצד המוסר", כי אם זה מצד המוסר אזי אין לחלק בין שני סוגי העבדים, ואז אי אפשר ללמוד מזה גם לשכיר בזמן הזה.

21. הלכות עבדים פ"ג הלכה י"ד.



ולפי זה הקשה המנחת חינוך על כך: שהרי פסק הרמב"ם בהלכות עבדים פ"ג הי"ב שהענקה נוהגת רק במכרוהו בית דין, ואילו לפי החינוך נמצא שחיוב הענקה הוא גם במוכר עצמו, כדלעיל, ואין זה שכיח שהרב המחבר דהחינוך יהיה נוטה מדעת הרמב"ם, אלא אם כן ציין זאת בעל החינוך בפירושו.

ומיישב הרבי נשיא דורנו שאלה זו בכך שמבאר שהחידוש של הענקה הוא לא בזה שבמכרוהו בית דין יש לו הענקה, אלא בכך שלמוכר עצמו אין הענקה. שלפי אופן הבנה זה נמצא שאפילו להדיעה שמוכר עצמו אין לו הענקה, מכל מקום אפשר ללמוד מדין הענקה במכרוהו בית דין. ולכן כיון שהחינוך אינו מדבר כאן במוכר עצמו אלא במוכר עצמו, אפשר ללמוד זאת ממכרוהו בית דין שמצד המוסר יתנו לו הענקה בצאתו.

באופן זה, יסבור בעל החינוך שהענקה היא בגדר צדקה, שהאדון נותן בתור הערכה לעבודת העבד, ולפי אופן זה מחוייבת הסברה שחידוש וגזירת הכתוב הוא זה שמוכר עצמו אין לו הענקה, שכן זה שלמכרוהו בית דין יש הענקה, הוא מילתא בטעמא בתורת צדקה.

וראה בשרשי המצוה בספר החינוך שם: "והודינו והדרינו הוא שנרחם על מי שעבד אותנו בתורת חסד, מלבד מה שהתנינו עימו לתת לו בשכרו". וכלשון השל"ה<sup>22</sup> וז"ל: "גם בכלל הצדקה וגמילות חסדים הוא מצות הענקה העבד".

ומהי הראיה לכך שכך אכן סובר הרמב"ם? אלא שאת דעת הרמב"ם בזה יש ללמוד מכך שבספר המצוות סידר הרמב"ם את מצות הענקה, לא בין מצות עבד ואמה, אלא מיד לאחרי מצות צדקה. ומכך שסמך זאת הרמב"ם למצות צדקה, מוכח שלדעת הרמב"ם הענקה היא בגדר צדקה.

ולפי זה, אין צורך לומר שהחינוך נוטה כאן מדעת הרמב"ם<sup>23</sup>.

## ז.

**ביאור הטעם שהאזה"ח הק' ביאר מעלת הצדקה כהכנה לגאולה בהמשך לענין שמיטה**

ומענין לענין באותו ענין שסמיכת פסוקים ונושאים זה לזה מלמדת אותנו ענין מסוים, גם אם לא נתפרש בגמרא או במדרשים, כתבתי בזה בספרי "ברכת יוסף"<sup>24</sup> בענין שמיטה וגאולה. דהנה בסמיכות לציווי בענין שמיטה<sup>25</sup> "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמור קרבה שנת השבע שנת השמיטה ורעה עיניך מאחיך האביון וגו'", מופיע פסוק שה"אור החיים" מפרשו בקשר למשיח והגאולה, שנאמר שם<sup>26</sup>: "כי יהיה בך אביון מאחד אחיך באחד שעריך וגו' לא תאמץ את לבבך לא תקפוץ את ירך מאחיך האביון".

ופירש האזה"ח הק' וז"ל: "ובדרך רמז ירמוז להעיר הערה גדולה על אחד מיוחד שבאומה שאליו

22. חלק תושב"כ ראה שעד, ב.

23. ועיין באנציקלופדיה תלמודית ערך הענקה.

24. ע' 150.

25. דברים טו, ט.

26. שם פס' ז.

אנו מקוים ומצפים מתי יבוא והוא מלך ישראל משיחנו אשר הוא אביון . . וצא ולמד ממה שאמרו רז"ל המעשה ברבי יהושע בן לוי, שכשראהו מלך המשיח שאלו על ישראל שבעולם, וענה לו כי הם יושבים ומצפים לביאתו. וכששמע כן געה החסיד בבכיה רבה מתשוקתו לבוא לגאולם . . ויצו ה' לכל איש ישראל שלא יאמץ את לבבו וגו' אלא יתחזק בכל עוז ותעצומות למלאות חשק האחד והמיוחד, כי באמצעות מעשה בני אדם ובפרט במצות הצדקה דכתיב בצדקה תיכונני. וגמר אומר מאחיק האביון פירוש מסיבת אחיק האביון הידוע, שיעריך אדם בדעתו שהמעשה הוא לתכלית של דבר זה של משיח ה' שמו חיים" עכל"ק (ובזה רמז האוה"ח על שמו הקדוש, שבדורו, הוא הוא).

ולכאורה היה צריך ביאור מה הקשר בין משיח לשמיטה שדווקא כאן בסמיכות ובקשר לכך בחר האוה"ח לפרש ענין נשגב זה?

אלא שיש קשר בין משיח לשמיטה בשני אופנים: א. על דרך השלילה – שהחורבן קשור לאי שמירת השמיטה, ובמילא כשבתלה הסיבה בטל המסובב<sup>27</sup>. ב. על דרך החיוב – שענין השמיטה הוא כענין הגאולה<sup>28</sup>.

וי"ל בדרך אפשר שזהו טעמו של האוה"ח הק' בביאורו אודות צדקה ומעשים טובים לזירוז התגלות המשיח שבדור בגאולה, שביאר זאת דווקא בסמיכות ובהמשך אחד לענין השמיטה שמופיע בהמשך הפסוקים. וכנ"ל.

## ח.

### ב' תירוצים נוספים על כך שכופין על הצדקה

ועוד כתב המנחת חינוך תירוץ נוסף לשאלה מדוע כופין על הצדקה והרי היא מ"ע שמתן שכרה בצידה, וביאר, שבמצות צדקה יש עוד פסוקים שבהם לא נזכר מתן השכר, ולא דומה למצות כיבוד אב ואם ששם נזכר השכר בכל פעם שהתורה מצוה על כיבוד אב ואם. וז"ל המנחת חינוך:

"וראיה לדבר, דלא שמענו מעולם ולא ראינו בפוסקים דעל מזוזה אין כופין דמתן שכרה בצדה למען ירבו וגו' [דברים י"א, כ"א], כמבואר בקידושין ל"ד ע"א דנשים חייבות במזוזה מהאי טעמא דכתיב למען ירבו וכו' וגברי בעי חיי ונשי לא בעי חיי, והוה להו להפוסקים להזכיר זה דבמזוזה אין כופין כמו שיש כמה דעות בזה [בצדקה], ובמזוזה הוא רק עשה. אלא כיון דבפרשה ראשונה מבוארת מצות מזוזה, ושם אין מוזכר מתן שכרה, אף שבפסוק זה מוזכר, לא הויה מצות עשה שמתן שכרה כתוב בצידה.

הכי נמי בצדקה דיש הרבה פסוקים דלא נכתב המתן שכר אין זה מצות עשה ששכרה בצידה. אך דברי בטלים נגד רבותינו הראשונים". עכ"ל.

27. מיוסד על פרקי אבות פ"ה מ"ט, פדות יעקב סימן ט"ו, עיי"ש.

28. מיוסד על הגמרא בסנהדרין זו, ב. אור התורה להצמח צדק לפרשת אמור ולפרשת בהר בקשר שבין שמיטה לגאולה.

והנה הלום ראיתי בספר "מעדני מלך" על הרמב"ם<sup>29</sup> (עמ' שיב), שכתב שם תירוץ נוסף על השאלה כיצד כופין על הצדקה, בעוד שזו מצות עשה שמתן שכרה בצידה. ותוכן דבריו הוא:

אחרי שכתבה התורה בפרשת ראה אזהרות של מצות צדקה, כתבה התורה עוד: "השמר לך פן יהיה עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמיטה ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו וגו'", ובהמשך שם: "נתן תיתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלוקיך". ולפי דברי הראשונים מתבאר שאין הפסוק מדבר בענין הצדקה (כפי שאכן מפרש רבנו בחיי) אלא כאן מודיעה התורה אזהרה מיוחדת שלא יימנע אדם להלוות לחבירו כסף לפני השמיטה מפחד שמא יתאחר החזר החוב ויישמט.

ועפ"ז יש לומר שמה שכתוב שם "נתון תתן לו וגו' כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלקיך" זו אזהרה על הלוואה לפני שמיטה דווקא ולא על מצות נתינת צדקה, וכן כתב הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל, שעל כך נאמר "נתון תתן ולא ירע לבבך . . כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלקיך". עכת"ד.

**ולסיכום:** למעשה כופין על הצדקה, ונקטו הפוסקים (הרמב"ם הל' מתנות עניים פ"ז ה"י, ובשו"ע יו"ד סימן רמח סעיף א) שהכפיה היא משום שיש גם לאוין של "לא תקפוץ" ו"לא תאמץ" במצות הצדקה, כפי שמסביר זאת הש"ך<sup>30</sup>, וכדעת ר"י בתוספות בבבא בתרא ובכתובות.



29. להרה"ג ר' שמואל אליעזר שטרן שליט"א.

30. שם סק"ג.

## חזקה ואנן סהדי בדעת הרמב"ם

הצעת הסוגיא ופולגתת הראשונים בגדרי הסברא דלפיכך / ביאורי ראשי הישיבות בדברי הרמב"ם, והצ"ב בכל זה / פלוגתת התנאים בדין אומדנא, והנראה בזה מפסקי הרמב"ם / כח החזקה בהכרעה, בצדדים או בגוף המעשה / חזקות המועילות גם בגוף המעשה / בדבר הנראה ונגלה לכל אין צריך עדות / שיטת הגרש"ש בהוצאה מחזקת ממון / עפ"ז אפשרות לבאר בנדו"ד, והצ"ע בכ"ז / ביאור ענין העמד דבר על חזקתו בעומק יותר / עפ"ז ביאור החילוק בין אופני הברור ברוב ובחזקה, וביאור הסוגיא בהמוכר פרות / לפי"ז ביאור מחלוקת ר' אחא ורבנן בנפשות וממון, ומסקנת הדברים בדעת רבנן / ביאור הנלמד מהכתוב ונקי וצדיק אל תהרוג, ולפי"ז ענין חזקה המועלת / העולה לסיכום המחלוקות בענין אומדנא ואופני ההכרעות / עפ"ז ביאור החילוק בהגדרת דין אנן סהדי בסוגיות שונות / עפ"ז ביאור שיטות התוס' והרמב"ם בגדר אנן סהדי

הת' מאיר משה שי' אלבוים

בוגר הישיבה

א.

### הצעת הסוגיא ופולגתת הראשונים בגדרי הסברא דלפיכך

תנן בריש מכילתין: השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר, בונים את הכותל באמצע, מקום שנהגו לבנות גויל גזית כפיסין לבינין בונין, הכל כמנהג המדינה. . לפיכך אם נפל הכותל, המקום והאבנים של שניהם.

וכ' רש"י: הואיל ובתחלת הבנין חייבום חכמים לבנות בין שניהם, אם נפל הכותל לאחר שנים רבים, אין האחד יכול לומר כל הכותל נבנה בחלקי ומשלי היו האבנים, אע"פ שהחזק יותר מחבירו, וכגון שנפל הכותל בחלקו, כדמפרש בגמ'.

וכן הוא בגמ' לקמן (ד, א): פשיטא (דהאבנים של שניהם דאפי' לא פסק לן דינא דמתני' המלמדנו שמתחלה בין שניהם עשאוה על כרחם היו חולקין בשוה האבנים שהרי ברשות שניהם מונחים ויד מי מהם תגבר, רש"י), לא צריכא כגון דנפל לרשותא דחד מינייהו או דפניניהו לרשותא דידיה, מהו דתימא ניהו אידך המוציא מחברו עליו הראיה, קמ"ל.

ובתוס' הקשו (ב, א ד"ה לפיכך): ומאי איריא משום דבנין הכותל בעל כרחם, בלאו הכי נמי הוי של שניהם אפי' נפל לרשותא דחד מינייהו, כיון דאין חזית לא לזה ולא לזה. עכ"ל. היינו, דא"צ לסברא דלפיכך ממה שהיה בעבר (שלזה צ"ל שידוע לנו הסיכום שהיה ביניהם אז, כמ"ש בתחלת הדיבור), אלא מעצם מציאות הכותל ללא חזית וסימן שבנה רק א' מהם, מוכח שבנו שניהם. ע"ש שהאריכו בחוזק סברא זו.

וביאר, וזהו באמת תירוץ הגמ' שהובא לעיל: ומשני, לא צריכא דנפל לרשותא דחד מינייהו – פירוש, ושהו ברשותו הרבה – מהו דתימא כיון דשהו ברשותו הרבה, גיהמניה שעשאוה כולה, מיגו דאיבעי אמר ממך לקחתיה, והיה נאמן משום דשהו הרבה. . קמ"ל, כיון דמעיקרא על שניהם היה לעשות לא מהימן לומר שהוא עשה הכל, דמיגו במקום עדים הוא, דאגן סהדי שלא עשאה לבדו כיון שהיה יכול לדחוק את חבריו בדין שהיה עושה עמו. ע"כ.

והיינו, שחידוש המשנה הוא במקרה שיש טענת מיגו, שיכול המוחזק באבנים לטעון שקנה אותם מהשני, ולכן יהיה נאמן גם בטענה שטוען כעת, שקנה בעצמו. וקמ"ל המשנה, שמצד הסברא דלפיכך אין מקום כלל לטענה זו, וחשיבא מול הסברא דלפיכך כמיגו במקום עדים. דהסברא דלפיכך היא כאגן סהדי, שלא יתכן שאחד מהם עשה לבדו, משום שהיה יכול לדחוק את חבריו.

וכ"ה דעת התוס', אמנם לדינא נחלקו ע"ז חלק מהראשונים, דהר"י מיגאש והרמ"ה (לקמן ד, א) כתבו דבעובדא שיש לאחד מהם מיגו דיכל לטעון לקוחים הם בידי – נאמן בטענתו שבנה לבדו. ורק כשיש חזית חשיב הוכחה גמורה, ומיגו נגדה חשיב מיגו נגד עדים. וכ"נ גם מדברי הרשב"א שם.

וז"ל הרמ"ה שם: ואע"ג דמדינא אית להו למכפא אהדדי למבנייה בין תרווייהו, לאו כמאן דאיכא סהדי דהוה דתרווייהו דמי, דהא כי מוקמינן ליה בחזקתא דתרווייהו מכח חזקה הוא דמוקמינן ליה בחזקתא דתרווייהו, דחזקה לא עביד איניש מידי דלא מחייב ביה מדינא דומיא דחזקה לא פרע איניש בגו זמניה.

ורבינו יונה בעליות (ד, א ד"ה ובחצר) כתב וז"ל: ברם צריך תלמוד אם טען אחד מהשותפין ואמר לתוך שלי כנסתי אם הוא נאמן בטענה זו, מתוך שיכול לטעון לא היו דברים מעולם. או שמא אינו נאמן על טענה זו מתורת מגו, לפי שיש לומר כיון שהיו יכולים לכוף זה את זה בבנין, חזקה בין שניהם בנאוהו. ונראין הדברים שהוא נאמן לטעון לתוך שלי כנסתי להעמיד האבנים בחזקתו. דבפרק זה איבעיא לן אם אנו אומרים מיגו במקום חזקה או לאו, ולא איפשטא, הלכך המע"ה דהוא הוא בעיית הגמ' לקמן, אי אמרינן מה לי לשקר במקום חזקה.

היינו דחילקו בין חזקה ד"אגן סהדי" שהיא כעדים ממש, לחזקה גרידא, כמו חזקה אין אדם פורע תוך זמנו (דלקמן ה, א) שבה נסתפקה הגמ' אי אמרינן מה לי לשקר במקום חזקה זו. אכן מל' התוס' נראה דלא חשו לקושיא זו, דכתבו שמייירי כאן במיגו במקום עדים, שבוה פשוט בש"ס שלא אמרינן.

וגם בדעת הרי"ף נראה דפליג על התוס', דהנה כתב הרי"ף כאן: ושמעין מהא דמילתא דידיעא לתרי שותפי, אע"ג דאיתא השתא ברשות דחד מינייהו, לא נפק מחזקה דאידך. מאי טעמא? משום דשותפין לא קפדי אהדדי, הילכך לית להו חזקה, אלא בראיה, או לאחר חלוקה.

ומזה שלגוף הטעם שאין להם חזקה, הצריך הרי"ף את הטעם דשותפין לא קפדי אהדדי (ודלא כתוס' שהביא זאת רק לביאור המיגו), מוכח לכאורה, דלא ס"ל שיש כאן אגן סהדי וראיה גמורה, כי א"כ א"צ לטעם זה. וכ"כ בדעת הרי"ף הב"י בס' קנז (ד"ה לפיכך).

וצ"ב במה נחלקו, וגם בכללות הענין, מהו החילוק לדעות אלו בין הסברא דאגן סהדי לסברא דחזקה, דבפשטות סברא פשוטה היא.

## ב.

## ביאורי ראשי הישיבות בדברי הרמב"ם, והצ"ב בכל זה

והנה ברמב"ם (ספ"ב מהל' שכנים) הביא דין זה:

מקום שנהגו לבנות הכותלים המבדילין בחצרות . . והואיל ומקום הכותל משל שניהם – אם נפל הכותל, הרי המקום והאבנים של שניהם. ואפי' נפל לרשות אחד מהן, או שפינה אחד מהן את כל האבנים לרשותו, וטען שמכר לו חברו חלקו או נתנו לו במתנה – אינו נאמן; אלא הרי הן ברשות שניהם עד שיביא ראיה. ע"כ.

ומלשונו יש לדייק, שהטעם שהמקום והאבנים הם של שניהם הוא "הואיל ומקום הכותל של שניהם", שבזה יל"ע, מהו שהטעם לדין האבנים הוא מדין המקום, דהיינו שממצב האבנים עצמם אין ללמוד שהוא של שניהם, ודווקא מצד דין המקום יש ללמוד גם על האבנים. וזהו בשונה ממש"כ לגבי ההוכחה דחזית (בהט"ז שם), ש"המקום והאבנים של שניהם", היינו שההוכחה בזה היא גם על האבנים. ונראה שלמד ג"כ כהחולקים על התוס', שהסברא דלפיכך לבדה אינה מועילה להוציא מהמוחזק באבנים. וכן דייקו בכ"מ.

[ובגוף דברי הרמב"ם כתב לבאר באבן האזל (שכנים שם), דהנה הרשב"א (להלן ד, א) הקשה על ההו"א בגמ', "דמ"מ המקום לשניהם הוא, וכיון שהמקום לזה כזה, גם האבנים העומדים בכל חלק ממנו מוחזקות לבעל המקום הזה, וכיון שכן הרי זה כמו שנפל כלי מחצרו של ראובן לחצרו של שמעון ושמעון טוען שהוא שלו, שאין שומעין לו". ותירץ, "דאפי' המקום אין אנו דנים בו בבירור שהוא של שניהם, אלא מפני שנפל בו המחלוקת, וכיון שאין אחד מהם מוחזק בו יותר ומן השני מן הספק אנו דנין בו שיחלוקו ככל דבר המוטל בספק, וכיון שלא נפל המחלוקת גם על המקום מתחלה עד שנפלו האבנים לרשותו של זה, הרי אבנים אלו בספק ביד זה, ואין מוציאין אותם מידו".

ולכאורה נראה שדברי הרמב"ם הם לא כהרשב"א, שלהרמב"ם המקום אכן מכריע את האבנים. אמנם באבן האזל שם ביאר דהיא היא סברת הרמב"ם, דהנה התוס' (בד"ה לפיכך הנ"ל) האריכו להוכיח, שגם אילו לא הייתה ההוכחה מהבניין בעבר ("לפיכך"), וגם אילו היו נופלים האבנים לרשות א' מהם, לא חשיב בזה מוחזק, כיון שמעיקרא לא היתה חזקה לזה יותר מזה, והחזקה שיש לו היא אחר שנולד הספק. אמנם הרשב"א (שם) חלק ע"ז, וכתב דאינו דומה לדין שנים אוחזין בטלית שתקפה אחד מוציאין מידו, דשם היינו משום שכבר נפל ספק בין שניהם ונפל דין חלוקה, אבל הכא עוד לא נתברר לפני ב"ד ספק כלל קודם שנפל הכותל.

ועפ"ז ביאר האבה"ז דזוהי גם דעת הרמב"ם, שאכן לא נולד הספק קודם ואין חזקה גם במקום קודם נפילתו. אלא שהרשב"א מדבר בהו"א, קודם הדין דלפיכך, והרמב"ם מיירי אחר המסקנא והדין דלפיכך, דאחר שמחוייבים לבנות הכותל הנה ודאי ששניהם בנאוהו. אלא שבזה יש חילוק בין המקום לאבנים, שבאבנים ישנה חזקה שמתנגדת לאומדנא, ובמקום אין חזקה זו, ולכן אנו דנים מן המקום על האבנים, וכמ"ש הרשב"א שהוא ככלי שנפל מחצר ראובן לחצר שמעון.

ובשיעורי הגרש"ר בריש המסכת הביא ביאור הנ"ל, והקשה דממה נפשך, אם שיטת הרמב"ם היא

דהך חזקה דלפיכך לא מהניא להוציא ממון, א"כ לא יועיל גם אם נפסוק על הממון דהוי של שניהם, שהרי אף מה שפסקנו על המקום שהוא של שניהם, אין זה אלא מכח הראיה דלפיכך כנ"ל. ואע"ג דמכח זה איכא על האבנים חזקה כל מה שתחת יד אדם שלו, מ"מ כיון דהך חזקה אינה אלא מכח הלפיכך, והלפיכך גופא לא מהני להוציא ממון – ממילא אף החזקה הנובעת מכח הלפיכך אינה חזקה יותר, ולא תועיל להוציא ממון. ועיי"ש מה שהאריך (אות ג ואילך)].

וגם כאן יש להבין בגוף הסברא, מדוע גרעה להרמב"ם סברת "לפיכך", שלא תוכל להוציא ממון. שאף אם נבאר דלא היא כאנן סהדי, מ"מ לו תהא כחזקה גרידא, עכ"פ לא גרעה מחזקה דאדם פורע תוך זמנו, שבה פסק הרמב"ם (בהל' מלוה ולוה ריש פי"ד) שהויה חזקה גמורה, ומוציאה ממון מהלוהי.

והנה בחידושי ר' נחום (אות ס) כתב לבאר בסברת הרמב"ם, וז"ל: ונראה דהרמב"ם ס"ל דלגבי האבנים ליתא לראית "לפיכך", דהגם ששניהם מחוייבים בשוה בבנין הכותל מ"מ אכתי איכא לספוקי שמא הא' בנה את הכותל לבדו ע"מ לתבוע דמים מחבירו וחבירו לא שילם לו את דמי הבנין. . ולפי"ז א"ש ד' הרמב"ם, דדוקא לגבי המקום איכא הוכחה שבנאוהו במקום שניהם דהא שניהם מחוייבים בשוה בבנין הכותל וליכא למיחש שמא הא' בנה את כל הכותל בחלקו, אבל לגבי האבנים דיש לחוש שמא הא' בנה את את הכותל מממונו ע"מ ליטול דמים מחבירו ליתא להך ראייה כלל, ומשו"ה הוצרך הרמב"ם לפרש דכל הדין חלוקה באבנים הוא רק כתוצאה מדין המקום, דלאחר דידיע' שהמקום של שניהם נמצא ששניהם מוחזקים בשוה באבנים ויחלוקו. ע"כ.

אמנם בפשטות צ"ע לבאר כן, שהרי מה שטוען המוחזק הוא טענה אחרת – שבנה בעצמו כל הכותל ומכספו שלו, ולא שהתכוין שחברו ישלם לו (דאם זה גופא מה שטוען, שעל חברו לשלם על הבניה דאז, הנה טענה זו אינה שייכת לנדו"ד כלל). וטענה זו הרי עומדת כנגד עדים, דאנן סהדי שלא עשה כן. ומשום זה מה שיש אפשרות כזו לא יועיל גם במיגו, כשם שלא יועיל המיגו דלקוחים הם, אף שאם היה טוען כן היה נאמן.

1. ובאמת בדעת אחרונים אלו, י"ל דבאמת אזלי לשיטתייהו, דכן היא דעתם גם לענין חזקה אין אדם תו"ז, ודלא כהנראה בזה ברוב האחרונים (וכדלקמן בפנים).

דהנה בחידושי ר' שמואל (סי' ז אות ה) חקר במהות חזקה זו, וז"ל, "והנראה בזה, דהנה ביסוד החזקה דא"א פורע תו"ז, יש לחקור באיזה כח מוציאין ממון מן הלוה, ויש שביארו דמכח החזקה עצמה מוציאין ממון מן הלוה, ומשום דהחזקה הויה בירור והוכחה דלא פרע. וכן מוכח מדברי השטמ"ק בסוגיין וכו'. אכן אפשר לומר בזה באופן אחר, דבאמת י"ל דמכח הבריר של החזקה גופא א"א להוציא ממון. ומה דמחייבנין ליה כשטוען בתו"ז פרעתי הוא משום דבמקום חזקה דא"א פורע תו"ז בטל דין' הטענה שלו, וממילא הריהו חייב מכח חזקת החיוב דידיה". ע"ש עוד.

וכן מצאתי גם באבן האזל בענין זה (מלוה ולוה פי"ד ה"א), שכ' שהרמב"ם לא ס"ל להלכה את החזקה דאין אדם פורע תוך זמנו, אלא לגבי שבועה ולגבות מן היתומים (ובגמ' בדף ה, ב גורס "והלכתא כר"ל מיתמי", ולא כגירסתנו "ואפילו מיתמי"). וא"כ נראה בדעתם שאפשר שאין מקור לחזקת אומדנא המוציאה ממון. ועכ"פ בדעת הרמב"ם עצמו ע"ש.

## ג.

## פלוגת התנאים בדין אומדנא, והנראה בזה מפסקי הרמב"ם

ונראה להקדים ולברר דעת הרמב"ם בכללות ענין זה דהכרעה עפ"י אומדנא וחזקה, כדלקמן (ולהבנת הדברים על בוריים, שהם נידונים כלליים, נעשתה השתדלות להביא המקורות השלמים).

הנה בהל' סנהדרין (ריש פ"כ) כ' הרמב"ם: אין בית דין עונשין באומד הדעת אלא על פי עדים בראיה ברורה. אפילו ראוהו העדים רודף אחר חבירו והתרו בו והעלימו עיניהם, או שנכנסו אחריו לחורבה ונכנסו אחריו ומצאוהו הרוג ומפרפר והסיף מנטף דם ביד ההורג, הואיל ולא ראוהו בעת שהכהו אין בית דין הורגין בעדות זו. ועל זה וכיוצא בו נאמר ונקי וצדיק אל תהרוג. . הואיל ויש שם צד לנקותו ולהיותו צדיק אל תהרגוהו.

ומקור דברים אלו הוא בסוגיא בסנהדרין (לז, ב), דהמשנה הביאה "כיצד מאיימין את העדים על עידי נפשות, היו מכניסין אותן ומאיימין עליהן: שמא תאמרדו מאומד ומשמועה. . .", וביארה הגמ': ת"ר, כיצד מאומד, אומר להן שמא כך ראיתם, שרץ אחר חבירו לחורבה ורצתם אחריו ומצאתם סייף בידו ודמו מטפטף והרוג מפרפר, אם כך ראיתם לא ראיתם כלום. תניא א"ר שמעון בן שטח, אראה בנחמה אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חבירו לחורבה, ורצתי אחריו וראיתי סייף בידו ודמו מטפטף והרוג מפרפר, ואמרת לוי רשע מי הרגו לזה או אני או אתה, אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי, שהרי אמרה תורה על פי שנים עדים יומת המת, היודע מחשבות יפרע מאותו האיש שהרג את חבירו (ומסיימת הברייתא שם שאכן נהרג ע"י נחש שהכישו).

והנה בסוגיא דסנהדרין שם ממשיך, "בדיני נפשות הוא דלא אמדינן, הא בדיני ממונות אמדינן, כמאן כר' אחא, דתניא, ר' אחא אומר גמל האוחר בין הגמלים (נושך שמעתי, ולי נראה כשהגמל הזכר מזדווג עם הנקבה קרי ל' אוחר) ונמצא גמל הרוג בצידו, בידוע שזה הרגו". ובפשוט, משמע דפליג ר' אחא רק בדיני ממונות, אבל מודה בדיני נפשות.

וכן משמע גם בדברי רשב"ם במסכתין (צג, א. יובא בשלימות לקמן ס"ט) בנוגע לברייתא זו "ורבי אחא אומר – בתר אומדנא אזיל בדיני ממונות", ומשמע שבדיני נפשות לא פליג ר' אחא.

אכן בסוגיא בשבועות (לד, א) מקשה הגמ' "לרב אחא בדיני נפשות נמי משכחת לה כדר"ש בן שטח", הרי דלרב אחא אפי' בדיני נפשות אזלינן בתר אומדנא.

וכבר תמהו בזה התוס' (בשבועות שם ד"ה דאי), ותירצו ד"למה דס"ד דמתני' מוכח דבדיני ממונות אזלינן בתר אומדנא ע"כ הוא כרב אחא ובדיני נפשות מודה, אבל למסקנא הדין לסברא פשוטה דאין חילוק בין דיני ממונות לדיני נפשות, ורב אחא גם בדיני נפשות אזיל בתר אומדנא". וכן כתבו גם כו"כ ראשונים (ראה בדברי ר"י מיגאש, רמב"ן, רשב"א, ריטב"א ור"ן).

וא"כ עולה שלפשוט ולמסקנת הסוגיות, פלוגתת ר' אחא ורבנן היא פלוגתא אחת, האם אזלינן בתר אומדנא בנפשות ובממון.

ומעתה יל"ע הרבה בפסקי הרמב"ם בנוגע לדיני ממונות, דהנה בשו"ת הרא"ש (סח, כג) כתב, "וכן בכמה מקומות הלכו חכמי הגמרא בתר אומדנא דמוכח, גבי שטר מברחת, וכן גבי מי שכתב כל נכסיו



לאחר ואח"כ נודע לו שיש לו בן . . וגמל האוחר בין הגמלים". ומדבריו נראה דפסק כר' אחא, שאזלין בתר אומדנא בעובדא זו דגמל.

והרמב"ם כתב בריש פכ"ד מסנהדרין: יש לדיין לדון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת, והדבר חזק בלבו שהוא כן, אף על פי שאין שם ראיה ברורה. ואין צריך לומר אם היה יודע בודאי שהדבר כן הוא שהוא דן כפי מה שידוע.

כיצד, (א) הרי שנתחייב אדם שבועה בב"ד ואמר לדיין אדם שהוא נאמן אצלו ושדעתו סומכת על דבריו שזה האיש חשוד על השבועה . . (ב) וכן אם יצא שטר חוב לפניו ואמר לו אדם שסמך עליו אפילו אשה או קרוב זה פרוע הוא . . (ג) וכן מי שבא וטען שיש לו פקדון אצל פלוני שמת בלא צואה, ונתן סימנין מובהקין, ולא היה זה הטוען רגיל להכנס בבית זה האיש שמת אם ידע הדיין שזה המת אינו אמוד להיות לו חפץ זה וסמכה דעתו שאין זה החפץ של מת – מוציאו מן היורשין ונותנו לזה האמוד בו ונתן סימנים, וכן כל כיוצא בזה, שאין הדבר מסור אלא ללבו של דיין, לפי מה שיראה לו שהוא דין האמת. אם כן למה הצריכה תורה שני עדים, שבזמן שיבואו לפני הדיין שני עדים ידון על פי עדותן אע"פ שאינו יודע אם באמת העידו או בשקר.

ומאידך, בגוף העובדא דפלוגתת ר' אחא ורבנן, פסק בהל' נזקי ממון (פ"ח הי"ד): שור שהיה רועה על גבי הנהר ונמצא שור הרוג בצדו. אף על פי שזה מנוגח וזה מועד ליגח זה מנושך וזה מועד לישך – אין אומרים בידוע שזה נשכו וזה נגחו ואפילו גמל האוחר בין הגמלים ונמצא [גמל] הרוג בצדו – אין אומרים בידוע שזה הרגו עד שראוהו עדים כשרים. ע"כ. – כדעת רבנן דפליגי על ר' אחא (וכ"ה הל' שהובאה בב"ב שם).

ובהשקפה ראשונה יל"ע בתיווך הדברים, דאם בשביל להוציא ממון מוכרחים ג"כ לעדים כשרים, מעתה איך אפ"ל שמועילה אומדנא בממון.

#### ד.

#### כח החזקה בהכרעה, בצדדים או בגוף המעשה

ואולי היה אפשר לבאר זה, ובהקדים בירור ענין כח הבירור בנפשות ובממון, בחזקה ורוב, ובלא "ראיה ברורה".

דהנה בהל' אסו"ב (פ"א ה"כ) האריך הרמב"ם:

מי שהוחזק בשאר בשר דנין בו על פי החזקה, אף ע"פ שאין שם ראיה ברורה שזה קרוב. ומלקין ושורפין וסוקלין וחונקין על חזקה זו. כיצד? הרי שהוחזק שזו אחותו או בתו או אמו, ובא עליה בעדים – הרי זה לוקה או נשרף או נסקל, ואע"פ שאין שם ראיה ברורה שזו היא אחותו או אמו או בתו, אלא בחזקה בלבד. ומעשה באשה אחת שבאת לירושלים, ותינוק מורכב לה על כתיפה והגדילתו בחזקת שהוא בנה, ובא עליה והביאוה לב"ד וסקלוה. ראיה לדין זה, מה שדנה תורה במקלל אביו ומכה אביו שיומת, ומנין לנו ראיה ברורה שזה אביו אלא בחזקה כן שאר קרובים בחזקה. ע"כ. והוא עפ"י ל' הגמ' הידועה בקידושין (פ, א): סוקלין ושורפין על החזקות.

ובהשקפ"ר נראה, דאם מועילה חזקה לנפשות, בודאי תועיל גם בממון. ומדוע לא תועיל א"כ, למשל, חזקתו של השור הנוגח?

אך בפשטות נראה, דיש לחלק טובא בין החזקת גוף המעשה, להחזקת הפרטים שמסביב לו. דהפרטים הנמצאים קודם למעשה, ואינם שייכים אליו בדווקא, יכולים להיקבע עפ"י אומדן. ורק גוף המעשה מוכרח להתברר בראיה ברורה ע"י עדים.

[ובדומה לזה כ' מהרי"ק (שורש קכט), ". . . דודאי דכל היכא שהמעשה מבורר אצל הדיינים אלא שאנו מסופקין באומדן דעת הנותן או המוכר או המגרשה אזלינן בתר אומדנא, אבל היכא דלא נתברר גוף המעשה אצל הדיינים כי היא דגמל אחר כו' דאין ידוע לנו אם נגחו ואם לאו אלא מתוך אומדן, בהא ודאי פליגי רבנן עליה דרבי אחא, וקיימא לן כוותיהו"].

וההסברה בזה נראה בכללות, עפ"י היסוד הידוע בס' שב שמעתתא (ש"ד פ"ח ד"ה אמנם, הובא גם בקונ' הספיקות לאחיו, כלל ו' פ"ד), ונביא כאן לשונו:

אמנם לענ"ד נראה דבדיני נפשות ובדיני ממונות לא אזלינן כלל בתר רובא ודוקא על פי שנים עדים יקום דבר ולא רוב ולא חזקה. והא דסוקלין על החזקות . . . נראה לפי מה שכתב הרמב"ם פט"ז מהלכות סנהדרין הלכה ו' דאין צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה אבל האיסור עצמו בעד אחד יוחק, כיצד אמר עד אחד חלב כליות הוא זה גרושה או זונה אשה זו ואכל או בעל בעדים אחר שהתרו בו הרי זה לוקה אעפ"י שעיקר האיסור בעד אחד עכ"ל ע"ש.

ומשום הכי סוקלין על החזקות דכיון דכבר הוחזק ע"י החזקה שזה בנה, ומשום הכי אחר שהתרו בו לוקין וסוקלין על החזקות דעיקר האיסור גם בעד אחד הוחזק, וכשם שאינו קם עד אחד לכל עון ולכל חטאת ואפילו הכי האיסור הוחזק על פי עד אחד, כמו כן החזקות אינו אלא לקבוע האיסור ע"י החזקות אבל לאחר מעשה לא מהני חזקות ליסקל על ידו. דהא עד אחד משמע מדברי הרמב"ם דעדיף מחזקה . . . וכיון דעד אחד אינו קם לכל עון ולכל חטאת הוא הדין חזקה אינו קם לכל עון, אלא דהאיסור הוקבע ע"י עד אחד וגם ע"י חזקה, א"כ כיון דכבר הוקבע האיסור ממילא כשהתרו בו אחר כך סוקלין על ידו וכמו בעד אחד, ורוב נמי כהאי גוונא הוא אם הוקבע האיסור ע"י הרוב ממילא דנין אח"כ מלקות ומיתה. עכ"ל.

ואכן במק"א (ש"ב פ"ו ד"ה והנה ואילך), כתב הש"ש בדעת הרמב"ם, שחזקת הגוף אינה מוציאה ממון כלל, אף לא בברי ושמא (עיי' בסוגיות בכתובות יב, א. עה, א-ב). וכן הוכיח מהרמב"ם בהל' שאלה ופקדון (פ"ג ה"ג) ע"ש. דמזה נראה דסבר שחזקה אין לה כח הכרעה כלל בגופא דעובדא (וראה בזה לקמן סי"ב).

ולפי כ"ז א"ש לכאז', דאף שסברא וחזקה יכולה להועיל בפרטי המקרה, מ"מ לא תועיל לקבוע גופא דעובדא היכי הוה. ומשום זה א"א להוכיח שהיתה נגיחת השור ולהוציא ממון מבעליו.

## ה.

## חזקות המועילות גם בגוף המעשה

אמנם בביאור זה לא העלינו ארוכה לדברי הרמב"ם הנ"ל בפכ"ד מסנהדרין, שמפשטם נראה שניתן לקבוע שהיתה הפקדת ממון, בלא עדים – ועפ"י השערה בלבד, שהמת אינו אמוד להחזיק חפץ זה.

[ואף שמוסיף שנתן התובע גם סימנים, הנה פשוט שבסימנים עצמם אין כח כלל להוציא, ועיקר סברת הדיין היא משום אומד הנפקד. ולהעיר שבמקור דברי הרמב"ם (בכתובות פה, א – הובא בנתה"מ דלקמן ס"ו) היא "ידענא ביה בחסא דלא אמיד, ועוד הא קא יהיב סימנא", ובפשטות נראה דדי באומד לבדו. ויל"ע].

וגם בגוף סברת הש"ש צ"ע, דהנה מצינו בפירושו לחזקות שבסברא שמוציאות ממון, וכמו חזקה א"א פורע תוך זמנו שהובאה לעיל ס"ב, שכן פסק הרמב"ם בהל' מלוה ולוה שמוציאה ממון (וכן הקשה ע"ד הש"ש בס' שערי ישר ש"ג פ"ב).

וכמו שמצינו בראשונים בכ"מ, ששונה חזקת אומדנא מכל החזקות. וז"ל מהרי"ק בביאור הענין (שרש עב), "ידוע כי כמה חזקות יש בתלמוד אשר מחמתן מוציאים ממון, כגון חזקה דר"ל פ"ק דב"ב וחזקה אין העדים חותמין על השטר כו' וכהנה רבות, ולא אמר דחזקה דאוקי ממונא בחזקת מריה תעמוד מנגד. והטעם נכון למבין כי אין לומר אוקי ממונא חזקת מריה אלא כנגד חזקה דאתיא ממילא כגון חזקת הגוף, אבל היכא שהחזקה באה מחמת טעם כחזקה אאפתו"ז כו' פשיטא שאין חזקת ממון עומדת כנגדו שהרי בהיות החזקה היא אמיתית אין חזקת ממון כלום, דא"כ הוא שלא פורעו שהוא תו"ז הוא נמצא זה מחזיק בממון שלא כדין, אבל במקום חזקת הגוף פשיטא דחזקת ממון מהני כנגדה כו". עכ"ל<sup>2</sup>.

ובאמת גם בנפשות יש חזקות השייכות בגוף המעשה שמועילות, והוא בדברי הרמב"ם לעיל מיניה בהל' איסורי ביאה (הי"ט): אין העדים נזקקין לראות המנאפים שהערו זה בזה והכניס כמכחול בשפופרת, אלא משיראו אותן דבוקין זה עם זה כדרך כל הבועלין, הרי אלו נהרגין בראיה זו ואין אומרים שמא לא הערה, מפני שחזקת צורה זו שהערה.

וחזינו להדיא שיתכן להרוג נפש, על סמך חזקה, שכן היא צורת הניאוף. ומוכח לכאן שחזקה היא אכן דרך לבידור המציאות, וגם לבידור גוף המעשים הנוגעים לממון ונפשות. ושוב צ"ע בכהנ"ל.

2. וראה עוד בשו"ת אור זרוע (ח"א תשו' תשס – הובא בחי' צ"צ יבמות פ"ג): עד שאני סבור שהאיר ה' עיני בדבר זה שכל חזקה שאינה פוסקת, עומדת במקום עדים בין בממון בין בדבר ערוה כי כל חזקה שאינה פוסקת היא באה מכח רוב, כגון חזקה אין אדם פורע בתוך זמנו רוב בנ"א אין עושין כן, חזקה אין העדים חותמין על השטר אא"כ נעשה בגדול וכן החזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וכל בעילת אישות כאילו פירש לפנינו לשם קידושין חזקה פוסקת היא אשה זו בחזקת פנויה עומדת או בחזקת אשת איש עומדת ואורחא דנרש והרבה הוכחות בידי מזה.

וראה בקונטרס החזקות זכרון אהרן (למהר"א לעוו, בעל שמן רוקח) בתחלתו, שחילק החזקות לשבע דרגות זו למעלה מזו, עפ"י הסברא שיש בהם.

## .1

## בדבר הנראה ונגלה לכל אין צריך עדות

והנה את פסק הרמב"ם בפכ"ד שם לענין דיני ממונות, הביאו להלכה בטור ושו"ע (חו"מ סו"ס טו) בקיצור, והוסיפו את הסייג שהביא הרמב"ם לאחמ"כ: יש לדיין לדון דיני ממונות ע"פ הדברים שדעתו נוטה להם שהם אמת והדבר חזק בלבו שהוא כך אע"פ שאין שם ראיה ברורה. ומשרבו בתי דינים שאינם הגונים ובעלי בינה הסכימו שלא יהפכו שבועה אלא בראיה ברורה ולא יפגמו שטר ויפסידו חזקתו על פי עדות אשה או קרוב אע"פ שדעתו סומכת על דבריהם וכן אין מוציאים מהיתומים אלא בראיה ברורה לא בדעת הדיין ולא באומדן המת או הטוען.

ובנתיבות המשפט (ביאורים, ד"ה יש) הקשה ע"ז, "ולכאורה תימא, דהא אפי' ראה כשנעשה עד אינו נעשה דיין, ואין לך אומדנא דמוכח גדול מזה, שהוא בעצמו ראה המעשה, ואפ"ה אסור לו לדון". היינו, דמדינא דאין עד נעשה דיין מוכח, שכל אומדנא איזו שתהיה, א"א לדון על פיה, ומהי הכוונה בדברי הרמב"ם שניתן לדון באומדנא.

וביאר, "ונראה, דלא מהני אומדנא רק לענין אורועי שטרא. תדע דאמרי' בכתובות פ' הכותב. קרענא ס"ד אלא מרענ' או לענין מיפך שבועה אבל לענין להוציא ממון אין שום הוה אמינ' כדאמרינן שם קרענ' ס"ד. והא דמהני אומדנא להוציא מיתומים. נראה דוקא אומדנא שהוא אומדנא לכל העולם כגון ידענא ביה בחסא דלא אמיד דכשם שידוע לו כך ידוע לכל העולם ובדבר שהוא אומד של כל העולם אין זה בגדר עדות כמ"ש התוס' ביבמות ר"פ האשה רבה אבל בדבר שהוא רק ידוע להדיין פסלו רחמנא בגזירת הכתוב כנ"ל".

ונביא כאן את הנידון דפ' האשה רבה (יבמות פח, א), דהנה המשנה שם (פז, ב) הביאה, "האשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו ואמרו לה מת בעליך, וניסת ואח"כ בא בעלה – תצא מזה ומזה וצריכה גט מזה ומזה". ובגמ', "אמר רב, לא שנו אלא שניסת בעד אחד, אבל ניסת על פי שני עדים, לא תצא. – מחכו עליה במערבא, אתא גברא וקאי! ואת אמרת לא תצא?", ומסיקה הגמ' אח"כ, שכוונת רב היא שאומרים העדים הראשונים, שהכירו את הבעל, והוא אינו העומד לפנינו כעת, אלא ששאר העם אין מכירים אותו (ובהמשך מסיק שגם האשה עצמה אומרת ברי לי).

והקשו שם התוס' (ד"ה אתא), "ואם תאמר כיון דאיכא תרי דאמרי מת, אפי' איכא מאה דאמרי שזהו, מה בכך הא תרי כמאה דמו". כלומר, דישנה כאן לכאורה סתירת עדים בעלמא: שני עדים כשרים שהעידו שמת, ושאר העם שאומרים כעת שזהו האיש העומד לפנינו חי. והרי דינא הוא דתרי כמאה, ואין נוגע כמות העדים לכל צד, וא"כ מהי התימה בדעת רב שלא תצא (גם בקס"ד שלא מכחישים זא"ז כלל)?

ותירצו התוס', "ויש לומר, דלגבי דבר הנראה וידוע לכל, לא היה אומר רב אבל בשני עדים לא תצא". – כלומר, דעד כאן א"א לומר שיאמר רב, שייאמנו עדים אלו מול "דבר הנראה וידוע לכל", כדאשר לנו פשוט שהוא הבעל, אין מקום כאן להשוואת העדים.

וביאר בנתה"מ הסברא בזה בעומק יותר, ש"אין זה בגדר עדות", היינו שלא נאמרו מלכתחילה

דיני עדות אלא בדברים שיש צורך להוכיחם, אבל בדבר הנגלה לכל, אין נכנסים מלכתחלה לחשבונות דנאמנות עדים, אלא די להו בנראה לכל. ועפ"ז מסיק גם בנדו"ד, דכשישנה אומדנא הגלויה וברורה לכל העולם, כגון שאיש זה אינו אמוד להיות ברשותו ממון בסכום כזה – שוב א"צ בזה להוכחה משנים עדים, ואין הדיין חשוב עד, ויכול לדון עפ"י הברור לו.

[ולהעיר מהידוע בדא"ח, ראה לקו"ת פקודי (ז, ב): ענין עדות ועדים שהיא הגדה הנאמנת, אין שייך אלא על דבר הנסתר ונעלם מעיני הכל, ע"ז צריך עדות שיעידו ע"ז, אבל על דבר הנגלה אין צריך ואין שייך עדות. ואפי' על מלתא דעבידא לאגלויי ממש מיד, לא הצריכה התורה עדות. וראה עוד בלקוטי שיחות ח"ט ע' 190. וש"נ].

אמנם לענ"ד צ"ע לומר כן בדברי הרמב"ם, דהנה ל' הרמב"ם המפורשת היא, "שאינ הדבר מסור אלא ללבו של דיין, לפי מה שיראה לו שהוא דין האמת". ולא התייחס כאן כלל לאם ידוע לכל העולם או רק לדיין, אלא משמע דדי בדעתו.

וכמו שכ' עוד לענין זה בהל' שאלה ופקדון (פ"ו ה"ד): "והיה יודע הדיין שלא היה המת אמוד . באו עדים והעידו לדיין שאין זה אמוד, אין מוציאין בעדותן מיד היתומים, שאין זה ראייה ברורה, ואומדן דעתן אינו אומד דעתו, ואין לו לדיין אלא מה שדעתו סומכת מכל הדברים האלה" [ולהעיר עוד מלשונו בהל' עדות פט"ז ה"ד (בענין בירור נגיעה בעדות): ודברים אלו אינן תלויין אלא בדעת הדיין ועוצם בינתו].

ואכן כ"כ באמרי בינה (דיינים סי' כד), שמפסקי הרמב"ם ומל' הגמ' נראה ברור, דאין הדבר תלוי אלא באומד דעת הדיין עצמו, אם בעצמו משער כן, או שמאמין למה שאומרים אחרים.

ולהוסיף דאדרבא, בעובדא דגמל האוחר בין הגמלים, הנה האומדנא חזקה יותר ונראית לכל העולם, וא"צ בזה לבירור הדיין עצמו, וא"כ מדוע בזה פסק הרמב"ם דאינו מוציא ממון. וצ"ע.

ועכ"פ מסקנתנו מכל הנ"ל, שאין לומר שלהרמב"ם מוכרחים עדים להוצאת ממון, אלא שגם "ראייה ברורה" היא דרך עבור הדיין להוציא ממון.

והביאור בזה י"ל כנ"ל, שבאופן שישנה ראייה או אין צריך לכללי עדות, אלא חשיב דבר הנגלה מעצמו. וי"ל דזהו הלשון בגמ' במקומות רבים "אגן סהדי", היינו שאנו בעצמנו העדים לענין זה, ולכן א"צ בו לגדרי עדות.

אלא שכעת צ"ב, עפ"י המקורות הנ"ל (ועוד שיובאו לקמן), מהי אכן דעת הרמב"ם בגדר ראייה ברורה.

## ז.

### שיטת הגרש"ש בהוצאה מחזקת ממון

והנה בס' שערי ישר להגרש"ש (ש"ג פ"ג), הציע שיטתו בכללות הנידון דחזקה ורוב בנפשות וממון, והוא, שחלוקים דיני ממונות בעיקר דיניהם משאר דיני התורה, שאף שבדיני נפשות ואיסורים,

חזקה ורוב הם דרך בירור מעלייתא, ומועילה בכל אופן. וכמו שמבארת בסוגיות דחולין (יא, א) וסנהדרין (סט, ב) ד"אמר רחמנא אזלינן בתר רובא", ו"אזלינן בתר חזקה", וכההוכחות שמבאות לזה שם מהפסוקים.

הנה דיני ממונות שונים בזה לגמרי, דהיא שיטת הגרש"ש הידועה בכללות דיני ממונות (הובאה שם בקיצור, והאריך בזה בש"ה פ"א), "שעיקרי הגדרים של זכות ממון אינם חוקים על פי התורה, אלא היסוד בהם הסכמת שכלנו, שהמגביה מציאה יהיו שלו ופירות שדהו וולד בהמתו יהיו שלו וכל כה"ג, וכן דרכי הקנינים במה שאדם מוסר מקניניו לחבירו, כתבו גדולי האחרונים שאינם חוקים שיהיו דוקא עי"ז, וכשהסכימו רוב המדינה שיגמר קנין ע"י סיטומתא וכה"ג הוא קנין מה"ת, ומשור"ה גם ספק הנופל בזה חוזר לכל זה שהיסוד בזה סברת החכמים שהחליטו שכן ראוי להיות שהמע"ה, דכל זמן שלא יבורר בראיה ברורה שנפקע זכות בעלים הראשונים הוא ראוי להיות הבעלים והשליט בכל אופני השתמשות".

ומשום זה גם בהכרעת דין הממון אין הדין כבהכרעת דיני נפשות, וע"מ להוציא ממוחזק, מחויבים להוכחה וסברא שכלית דווקא. וזהו הביאור בהדין (כדעת שמואל – ב"ב צב, א) דאין הולכין בממון אחר הרוב, דזהו משום שהכרעתו אינה הכרעה גמורה, וידעינן תמיד שישנו גם מיעוט. ולכן, בדינים שעיקרם דין התורה, כאיסורים ונפשות, הנה מאחר שאמרה תורה שאזלינן בתר רובא, הנה יש להם כח הכרעה גם אם אינו מכריע הספק לגמרי. אבל בדיני ממונות שעיקרם הוא סברת השכל – הנה שם אין להכריע בדבר שאין לו טעם, וישנו בכל אופן לצד המיעוט, ויכול המוחזק לטעון, שהוא משתייך להמיעוט.

ובסיום הפרק הביא דזה טעם החלוקה בין אופני החזקות, דהנה חזקה אין אדם פורע תוך זמנו, היא בפשטות חזקה מכח הרוב, שכן נוהגים רוב בנ"א, ואעפ"כ נקטה הגמ' בל' חזקה דייקא. ומבאר, דזהו מטעם הנ"ל, דאם היה זה משום רוב לחוד, לא היה מועיל הרוב להוציא ממון, אמנם בחזקה כוונת הגמ' להדגיש שהחוב אינו רק מצד רוב, אלא שכן היא הכרת השכל, דאין הנהגת הלוה לפרוע תוך זמנו.

ולפי"ז מחלק בין חזקה זו, לחזקה דאין אשה מעיזה פניה בפני בעלה. דהנה כ' הרמב"ם (אישות פט"ז הכ"ו): האשה שאמרה לבעלה גרשתני נאמנת שאינה מעיזה פניה בפני בעלה, לפיכך האשה שהוציאה שטר כתובה ואין עמה גט ואמרה לבעלה גרשתני ואבד גיטי תן לי כתובתי, והוא אומר לא גרשתין חייב ליתן לה עיקר כתובה, אבל אינו נותן לה התוספות עד שתביא ראיה שגרשה או שיצא גט עם הכתובה מתחת ידה.

והשיג הראב"ד שם: במות טלואות הם ואין להם טעם אם אינה מעיזה פניה וכאילו גט יוצא מתחת ידה הוא מה בין עיקר להתוספות, והרי כתובתה יוצאת מתחת ידה שהכל כתוב בכתובה וכו'.

וביאר הגרש"ש, שיובן פסק הרמב"ם עפ"י החילוק הנ"ל שבין דיני איסורים לממונות, דאכן מה שהותר לאשה זו להינשא לאחר עפ"י החזקה, הוא היתר לגבי איסורים. אבל בהנוגע לדין ממון אין מקום לחזקה זו להכריע להוציא ממון. דחזקה זו שאין אשה מעיזה פניה בפני בעלה אינה ראויה ברורה, "דודאי איכא מיעוט נשים בעולם שיוכלו להעזי גם בפני בעליהן, והוכחה זו אינה רק כרוב בעלמא

שעפ"י רוב אינה מעיזה".

[ולהחילוק בין עיקר הכתובה לתוספת, עיין בביאור המגיד ברמב"ם שם, דחילוק יש בין עצם ענין הכתובה, לכפי שהוא בענין התוספת, ממון. והוא עפ"י שיטת הרמב"ן (בסוף נדרים) דגובה כתובתה משום מדרש כתובה, דמספר כתובה נלמוד שכך כותב לה לכשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי. ע"ש. ומבאר שם הגרש"ש, שכיון שנפסק שנתגרשה ה"ז עצמו מכריחו לתת את עיקר הכתובה, משא"כ בדין התוספת שהוא רק חיוב ממון].

## ח.

### עפ"ז אפשרות לכאר בנדרו"ד, והצ"ע בכ"ז

ולכאורה לפי"ז, יבואר החילוק בין החזקה דא"א פורע תו"ז, לאומדן דשור הנוגח, שדווקא חזקה זו יש בה הסברה שכלית – שאין ראוי לאדם לשלם החוב קודם זמנו, משא"כ באומדן דשור הנוגח – נראה שהוא רק ההנהגה במציאות, ואין כאן 'סברא' שמובילה את השור לנגוח.

אבל באמת זה עצמו צריך לביור נוסף, דמהו הענין בחיפוש אחר סברא שכלית דווקא, ומדוע לא די בעצם הסברא והאומדן אצל הדיין, שהשור המועד לנגוח בד"כ, הוא זה שנגח גם כעת? ומדוע לא נימא שזהו גופא מהסכמת השכל.

ובאמת גם החלוקה שכתב, בין חזקה א"א פורע תו"ז לאין אשה מעיזה, צריכה לביאור נוסף. דלכאורה בסופו של דבר בשני המקרים ישנו מיעוט שינהג אחרת, ובשניהם לכאורה ההנהגה היא היפך השכל, ועכ"פ היפך הסדר בטבע בנ"א<sup>3</sup>.

וגם, שלפי דרכנו בפתח הדברים, צ"ל שיש מקומות שגם סברא לא מועילה, וכמו בהסברא שלא בנה אדם בעצמו כשיכול לבנות עם חברו, שהיא לכאורה סברא אלימתא.

ועיקר, שבעצם שיטה זו כבר תמהו רבים מהאחרונים, שהוא תימה גדול לומר שיש דינים בדיני התורה, שלא נקבעים עפ"י חוקי התורה שבכל מקום. דעל המשפטים שבתורה, בדיני ממונות, נאמר ברש"י ר"פ משפטים, "מה הראשונים מסיני, אף אלו מסיני". והוא צע"ג לומר דיש להם שורש אחר שאינו מדברי תורה.

ונביא כאן לדוגמא מל' רבינו בלקוטי שיחות (חי"ח ע' 230, בתרגום): מהותן של כל המצוות . . גם אלו שהן מסוג עדות ומשפטים שיש להם טעם שכלי, הרי היא – הרצון העליון שלמעלה מחכמה ושכל; אלא שרצה הקב"ה שהרצון שבמצוות יתלבש בחכמה ושכל – אבל גם לאחר ההתלבשות בטעם שכלי נשאר הרצון העליון "במהותו ובפשיטותו" – למעלה מהשגה.

ובעומק יותר נת' בס' השיחות (ש"פ משפטים תשנ"ב, ס"ה): "זאלה המשפטים", "אף אלו מסיני"

3. ובאמת בהערות רד"מ אסייג לשע"י הוצ"ח כ' (ע' כב) ששיטת השע"י כאן בענין אומדנא, אינה מתאימה עם שי' הרמב"ם, כי מדבריו עולה שאפשר לדון גם דיני נפשות עפ"י ידיעה בלא ראייה, מה שלא נראה ברמב"ם בשום מקום, כנ"ל מסנהדרין פ"כ. אלא עם דברי התוס', ע"ש, וראה בפנים סי"א.

– י"ל פירוש, שגם הסיבה להחייב השכלי ד"משפטים" הוא "מסיני", ולולי נתינתם "מסיני" לא הי' שכל האדם מחייבם (כמו "הראשונים"). וההסברה בזה – שהחייב השכלי הוא כתוצאה מזה שבציוויים אלה נתלבש רצונו של הקב"ה (שמצד עצמו הוא למעלה מהחכמה) גם בחכמתו ית' (בתורה), וכיון שהתורה היא "דיפתראות ופינקסאות" שבהם נברא העולם, נעשו דברים אלה מחוייבים בגדרי העולם, ובמילא גם בשכל האדם (ועד לשכל דאוה"ע), שדעתו נוטה לדברים שמחוייבים מצד חכמתו של הקב"ה ("סיני").

והיינו דא"נ שמצוות וחוקי המשפטים נתלכשים גם בשכל (ואף אם לא ניתנה תורה היינו למדים מבע"ח, וראה בכ"ז מ"ש ידידי הרמ"מ שי' קפלון בס' מגדל דוד חט"ו), אבל צ"ע גדול הוא לומר שמפנ"ז לא יהיו שייכים בזה דיני התורה הכלליים.

ולכן נראה יותר לבאר ענין אין הולכין בממון אחר הרוב בפשטות יותר, וכפי שביארו כו"כ מהאחרונים שלפני הגרש"ש (וראה תוס' ב"ק כז, ב ד"ה קמ"ל. וראה שו"ת הגרע"א קמא סק"ו, ש"ש ש"ו פכ"ד), דהחילוק בין דיני ממון לאיסורים ונפשות, הוא שבממון עומדת מול המוציא מחברו, חזקת הממון של המוחזק. ואזי "סמוך – וצרף – מיעוטא לחזקה", דהיינו שניתן תוקף לחזקה יחד עם המיעוט השונה מהרוב, וא"כ גוברים הם על הרוב (אף שבד"כ רוב וחזקה רובא עדיף).

והדרך לשאלותינו, בענין חזקה ואומדנא בממון, וכפשי"ת אי"ה לקמן.

### ט.

#### ביאור ענין העמד דבר על חזקתו בעומק יותר

ואולי י"ל בהקדים בירור מהות ענין חזקה. ונציע סוגיית הגמ' הנ"ל במסכתין (צג, א ורשב"ם שם), לענין פלוגתת ר' אחא ורבנן, ופלוגתת רב ושמואל בענין רוב בממון, שבה לכאו' יסוד גדול לענינינו:

איתמר המוכר שור לחברו ונמצא נגחן, רב אמר הרי זה מקח טעות, ושמואל אמר יכול לומר לו לשחיטה מכרתיו לך. ונקודת מחלוקתם: רב אמר הרי זה מקח טעות, בתר רובא אזלינן, ורובא (דשוורים, רשב"ם) לרדיא זבני. ושמואל אמר לך, כי אזלינן בתר רובא באיסורא (כגון תשע חנויות מוכרות בשר שחוטא והאחת מוכרת בשר נבילה דאמרינן בנמצא הלך אחר הרוב), בממונא לא (אלא אחר המוחזק, אם יש לו שום טענה).

ובהמשך (צג, א) הביאה הגמ' להעמיד מחלוקתם במחלוקת תנאים: שור שהיה רועה ונמצא שור הרוג בצדו, אף על פי שזה (המת, רשב"ם) מנוגח וזה מועד ליגח, זה מנושך וזה מועד לישוך – אין אומרים 'בידוע שזה נגחו וזה נשכו (דרבנן לא אזלי בתר אומדנא, ואפילו 'ממון המוטל בספק' לא הוי לשלומי פלגא, דמאן לימא לן שזה נגחו, הואיל ואיכא שוורים אחרים!); ר' אחא אומר: גמל האוחר (עסוק בתשמיש רביעה, דאמרינן בכורות (ח, א) לגבי תשמיש 'גמל אחור כנגד אחור' וסתם בהמות בשעת תשמיש משתגעות ומכין זכרים זה את זה) בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו – בידוע שזה הרגו (דמוחזק הוא בשעת רביעה להכות... בתר אומדנא אזיל בדיני ממונות, והכי אמרינן בסנהדרין בפרק אחד דיני ממונות). ע"כ המשנה.



ולמדה הגמ', סברוה דרובא וחזקה (דהאי שור המוחזק ליגח) כי הדדי נינהו: לימא רב דאמר כרבי אחא, ושמואל דאמר כתנא קמא (דמאן דאזיל בממונא בתר חזקה – אזיל גמי בתר רובא)?

אמר לך רב: אנא דאמרי אפילו לתנא קמא: עד כאן לא קאמר תנא קמא התם אלא דלא אזלינן בתר חזקה, אבל בתר רובא – אזלינן (דרובא עדיף מחזקה, ואיכא למימר דרוב שוורים שבעולם נגחוהו, ולכך פטור)! ושמואל אמר לך: אנא דאמרי אפילו לרבי אחא: עד כאן לא קאמר רבי אחא התם אלא דאזלינן בתר חזקה דהוא גופיה מוחזק (וכיון דהוא עומד בצדו – אזלינן בתר אומדנא), אבל בתר רובא (דליתיה קמן) – לא אזלינן.

ובהשקפה ראשונה משמע, דדעת שמואל ורב חלוקות כאן מן הקצה אל הקצה. דלרב חזקה פחותה מרוב, ולכן המחלוקת היא בחזקה, אבל ברוב לכו"ע מהני; ולשמואל חזקה עדיפא מרוב, והמחלוקת היא דווקא בחזקה, אבל ברוב לכו"ע לא מהני.

והוא תמוה בפשטות, שבתוך המחלוקת אודות רוב בממון, נכנסה גם מחלוקת אודות רוב וחזקה בכל התורה. וגם בכלל תמוה מאד לומר שפליג שמואל על עצם הדין דקיי"ל בכל מקום (ראה יבמות קיט, א. קידושין עט, ב), דרובא וחזקה רובא עדיף. וגם מהי הסברא בהו"א שכהדדי נינהו.

ומזה נראה, דחזקה יש לה כח מסוים בבירור שאינו אף ברוב, שלכן בענינים מסוימים יש לה כח גדול יותר (וכפי שיוכח לקמן בענינים נוספים).

עוד יש להבין, בל' רשב"ם, "אבל בתר רובא דליתיה קמן לא אזלינן", דמזה משמע לכאור' שדעת שמואל היא שאין הולכים רק אחר רובא דליתיה קמן. אבל צ"ע (וכן הקשה רעק"א בגליון), דמדברי רשב"ם בדף צב, ב מוכח שדעת שמואל הנ"ל היא ג"כ ברובא דאיתא קמן, כגון עשר חנויות.

והביאור בזה נראה (וראה בכ"ז בקונט' העמד דבר, ירושלים תשע"ו), דהנה הובאו לעיל (סוף ס"ה) דברי הרמב"ם, "משיראו אותן דבוקין זה עם זה כדרך כל הבעלין, הרי אלו נהרגין בראיה זו ואין אומרים שמא לא הערה, מפני שחזקת צורה זו שהערה". ובסוף ההלכה הבאה מביא ההוכחה לכללות דינים אלו, "ראיה לדין זה, מה שדנה תורה במקלל אביו ומכה אביו שיומת, ומנין לנו ראיה ברורה שזה אביו אלא בחזקה כך שאר קרובים בחזקה". שפסוק זה, אינו הפסוק שהובא להוכחת דין רוב (בסנהדרין סט, ב), היינו שרוב המוחזקים באב זהו אכן אביהם, אלא לבאר ענין חזקה דווקא.

והיינו שחזקה היא ג"כ אופן בירור מעליא, וענינו בירור מצד צורת הדבר, שכך מוחזקת אצלנו "חזקת צורה זו". ואי"ז רק שאנו מסיקים דבר מתוך דבר, מתוך שכך נראים הדברים נראה לנו שכ"ה במציאות. אלא שצורת הדבר עצמה כך הוא פירושה אצלנו, ואין לנו לפרשה אחרת כלל.

וענין זה הוא בכל החזקות דשם חזקה עליהו. וכמו בחזקה דמעיקרא, שאין ענינה הסקה מהעבר על ההווה, אלא שהיא צורת הדבר גם כעת. וכפי שדייקו מדברי רש"י בריש נדה, לגבי חזקת טהורה, "העמד אשה על חזקתה שהיתה בשעת ראיה, כשנתעסקה בטהרות אלו". הרי שהחזקה אינה ענין שבעבר, אלא היא המצב לפנינו גם בשעת ההתעסקות, שהיא היא השעה בה נפל אצלנו הספק אם ראתה כבר. היינו שכך אנו מפרשים את צורת הדבר בכל עת, וכל עוד לא ראינו טומאה, הרי לפנינו אשה טהורה. וזהו המצב לפנינו כעת, ומשם אין להוציאנו.

וזהו ענין החזקה ששווה בכל החזקות כולן, שאינו רק נקודת חוזק אחרת שעליה אנו נשענים בנידון הספק, אלא שזוהי צורת הדבר והגדרתו בכל עת לפנינו. שכ"ה גם בחזקת אומדנא, שכך מצוייר הדבר אצלנו, ואין להוציאו בלא ראייה.

שלכן משווה הגמ' בכ"מ בין החזקות, וכמו חזקת שור המועד לחזקת זבה הנ"ל, וחזקת ג' שנים לשור המועד, שאף שכמובן בחזקה אופנים שונים, ולכל אחת מקומה וכלליה הראויים לה, מ"מ ענין כולם אחד הוא וכנ"ל [ואמנם יכולים להיות בזה חילוקים בין החזקות, וכמו בחזקה דמעיקרא, שבה יכול להיות מצב של איתרע החזקה, ו"הרי חסר לפניך" (ראה נדה שם ב, ב) – שאז צורת המצב כעת משנה את צורתו הטבעית הנלמדת לנו מהעבר. ואכ"מ].

### י"ד.

#### עפ"ז ביאור החילוק בין אופני הברירה ברוב ובחזקה, וביאור הסוגיא בהמוכר פרות

ונביא כאן דוגמא לחילוק שבין חזקה לרוב, ועדיפות החזקה על רוב, והוא בענין ברירה במקום עד אחד:

דהנה עד אחד נאמן להעיד בכל האיסורין, אבל זהו רק קודם שאיתחזק איסורא, אך אחר שאיתחזק אין נאמנותו מועלת (ראה יבמות פח, ב. גיטין ב, ב).

אמנם במקום רוב איסור או רוב היתר – פשוט שעד אחד נאמן לומר שמאכל זה הוא מהמיעוט (וכמ"ש בפנ"י קידושין סג, א, דמעשים שבכל יום הם, ברוב בהמות טרפות שנאמן אדם לומר שזו כשרה. וראה השקו"ט בש"ש ש"ו פ"ז).

וביאר בזה בשו"ת צמח צדק (אה"ע סי' ל), "אבל האמת יורה דרכו, דנהי דאין ע"א נאמן באיתחזק איסורא, היינו משום שהיה ידוע תחילה שהיה בודאי בחזקת איסור. מה שאין גבי רוב, דאף דרובא וחזקה רובא עדיף, היינו להוציאו מחזקה שהיה בתחילה, מאחר דאיכא רוב כנגדו, הוי כאילו ידעינן ודאי דיצא מחזקתו, אבל לגבי נאמנות העד ל"ה כאילו הוא ודאי גמור, דעכ"פ איכא מיעוטא דמגרע כח הרוב".

והיינו, שהעדויות אינה נסתרת מחזקה, ואינה מתמודדת נגדה כלל, אלא שלעד אחד אין נאמנות ויכולת לשנות את צורת הדבר כפי שהיא מצוירת אצלנו. שכח החזקה הוא בתפצא עצמו, ואין לנו כיצד לשנותו אלא בכח נאמנות גמורה.

משא"כ רוב, הוא ברירה חיצוני, שאינו בגוף הדבר כלל, ובודאי שיכולה עדותו של ע"א לברר באופן טוב יותר. דאין סברא כלל שכשיבוא אדם ויאמר כן הוא דבר זה, ולא נקבל את דבריו מפני שרוב המקרים בכללות העולם אינם כך.

והם הם דברי שמואל בביאור שיטת ר' אחא, "דאיהו גופיה מוחזק", דלפנינו צורת שור וגמל זה היא שהוא נגחן. ומשכך עדיפה חזקה זו דשור זה עצמו, מרוב שוורים אחרים שמסביבו. וכפשי"ת לקמן חילוק השיטות בזה.

ולפי"ז יובנו גם דברי רשב"ם, דזהו שאומר "אבל בתר רובא, דליתיה קמן, לא אזלינן". דאין כוונתו לומר ששמואל קאי בכללות דבריו רק ברובא דל"ק, אלא שבענין זה, בהשוואת הרוב לחזקה, מתבטאת ביותר המעלה דחזקה, שהיא משתקפת בגוף הדבר, משא"כ הרוב שהוא "ליתא קמן".

ואכן נראה לומר, שבענין זה דומה יותר לענין חזקה רובא דאיתא קמן, שהוא מברר יותר בגוף החפצא עצמו, ולא ממק"א.

## יא.

### לפי"ז ביאור מחלוקת ר' אחא ורבנן בנפשות וממוון, ומסקנת הדברים בדעת רבנן

ולפי"ז יש להעלות ולבאר גם בנידון דאומדנא בנפשות בכלל:

דהנה כתוכן הלכה זו שבפ"כ מסנהדרין בשלילת האומדן בדיני ממונות, כ' הרמב"ם בסהמ"צ שלו (ל"ת רצ), וביאר שם באריכות שהוא איסור מיוחד שנצטוינו בדיני נפשות, שלא לחתוך הדין עפ"י אומדנות, אלא עפ"י ראיה ברורה (יובא לשונו לקמן).

אכן הרמב"ן שם השיג באריכות, דמסוגיות הגמ' אין נראה כן שיש לימוד מיוחד מהפס' ונקי וצדיק את תהרוג, ופסוק זה נדרש ללימודים אחרים. ועוד הקשה, שאי"מ דברי הרמב"ם שמכתוב זה נלמד שאין לדון דיני נפשות עפ"י אומדן, דהנה גם בדיני ממונות לא שייך אומדן, דקיי"ל כרבנן ולא כר' אחא.

וביאר אחרונים (ראה מעין החכמה (לרנ"צ בערלין, אבד"ק אה"ו, תקס"ד) ע' כא. וראה גם מש"כ בקיצור בשו"ת אבנ"ז אה"ע ח"א סי' קיט בסופו. אחיעזר ח"א סי' כה) דאכן למד הרמב"ם את סוגיית הגמ' באו"א מהבנת התוס', ושלפי הבנה זו יתורצו גם קושיות התוס'.

והוא, שאכן נחלקו ר' אחא ורבנן בין בממונות ובין בנפשות, אלא שבדיני נפשות ניתוסף לאו נוסף, הלאו דנקי וצדיק אל תהרוג. ובזה נחלקו כיצד לפרשו:

לרבנן שאומדן גמל האוחר אינו מועיל, אהני הלאו לחדש שגם אומדן גמור כהעובדא דשמעון בן שטח, שאין שם אחר כלל שיתכן שרצח, אלא העד בלבד (שאומדן כזה מועיל בממוון) אינו מועיל;

אמנם לר' אחא, שמועיל בממוון האומדן דגמל האוחר – הנה אפ"ל שבנפשות בא הכתוב לשלול אופן אומדן זה, אמנם אומדן גדול כשמעון בן שטח, שאין עמו אחר, יועיל.

[ובזה יתיישבו שתי הסוגיות הנראות סותרות (לעיל ס"ג), האם פליג ר' אחא גם בנפשות: שאכן חלוק אופן האומדן בין ממוון לנפשות, והאומדן דגמל האוחר (שהביאה הגמ' בסנהדרין) אכן לא יועיל בנפשות כלל, אמנם האומדן דשמעון בן שטח (שהובא בסוגיא בשבועות) אכן יועיל לשיטתו גם בנפשות].

ולפי"ז למסקנא להרמב"ם, מחלוקת ר' אחא ורבנן יסודה בסברא אחת, בממוון ובנפשות. אלא שלמעשה חלוקים הדברים: לר' אחא מועיל בממוון אומדן קל ובנפשות אומדן ברור, ולרבנן מועיל בממונות אומדן חמור, ובנפשות אינו מועיל כלל. ועכ"פ עולה שלכו"ע דנים אומדן בממוון, ופסק הרמב"ם כרבנן, שמהני רק אומדן חמור, אומדנא דמוכח.

והנה מהו גדר אומדן חמור, בזה י"ל, שהוא המצב שמבררת החזקה ותופסת בעצם נקודת הספק, באופן שלא נשאר צד אחר כלל.

וכהדוגמא דשמעון בן שטח, שאמר לו שאין כאן אלא 'או אני או אתה', ואין רוצח אפשרי אחר כלל (ובאמת גם האופן דעדות שהביא הרמב"ם בפ"כ שם, שראו שני עדים כשרים, אלא שמשני חלונות, הוא בכלל זה). משא"כ באופן דגמל האוחר, הנה כאן ישנם גם שוורים נוספים, ואדרכא הם הרוב. וי"ל שכן הוא בכלל כיוצא בזה.

ובזה היא מחלוקת רבנן ור' אחא, אם מספיק חזקה רגילה בגוף הדבר – "דאיהו גופיה מוחזק", וכמו בגמל האוחר. או שצריך שהחזקה תוציא כל מקרה אחר מכלל אפשרות, ואין אחריה מקום להסתפק.

### יב.

#### ביאור הנלמד מהכתוב ונקי וצדיק אל תהרוג, ולפי"ז ענין חזקה המועלת

והנה לכאורה ענין זה הוא הנאמר בל' הרמב"ם דלעיל, "ועל זה וכיוצא בו נאמר ונקי וצדיק אל תהרוג. . . הואיל ויש שם צד לנקותו ולהיותו צדיק אל תהרגוהו", דהחסרון באומדנא הוא שיש צד אחר לבאר את המקרה.

אמנם צ"ב, דענין זה הוא כנ"ל גזיה"כ מיוחדת בדיני נפשות, שדווקא בהם א"א להרוג עפ"י אומדן, אפי' חמור.

ונראה דבאמת זוהי שיטת ר' אחא, דזהו מה שבא הכתוב לבאר, שאף שבדיני ממונות מועיל גם בירור שיש בו "צד לנקותו", מ"מ בדיני נפשות אי"ז מועיל.

אמנם שיטת רבנן אינה כן, אלא מחמירה בזה עוד יותר, שאף שאין צד אחר כלל, וכעובדא דשמעון בן שטח, שלא היו עמו אחרים, אלא "או אני או אתה", שגם כאן לא יועיל.

וזהו מה שביאר הרמב"ם בסהמ"צ שם, ונביא כאן לשונו: הזהיר הדיין שלא לחתוך הגדרים באומדן הדעת החזק ואפילו היה קרוב לאמת. . . ולא תרחיק זה ותפליא מזה הדין כי הדברים האפשריים, מהם קרובי האפשרות ומהם רחוקי האפשרות ומהם אמצעיים בין זה לזה, ולאפשר רוחב גדול. ואילו התירה תורה לחתוך דיני נפשות באפשר הקרוב מאוד, שאפשר שיהיה קרוב מהמציאות כגון זה שהמשלנו, היינו חותכין הגדר במה שהוא רחוק מזה מעט ובמה שהוא רחוק מאוד גם כן, עד שיחתכו הגדרים וימיתו האנשים במעט אומדן לפי דמיון הדיין ומחשבתו. ולכן סגר יתעלה את הפתח ואמר שלא יחתוך גדר העונש אלא כשהיו העדים מעידים שהם ידעו בוודאי שזה עשה המעשה ההוא, בלא ספק ובלא דמיון כלל. וכאשר לא נחתוך הגדרים בדמיון חזק מאוד, הנה תכלית מה שיהיה שנפטור החוטא. וכאשר חתכנו הגדרים בדמיון ובאומדן, הנה פעמים נהרוג נקי יום אחד. ולזכות אלף חוטאים יותר טוב ונכסף מהרוג זכאי יום אחד. ע"כ. היינו שחומרא יתירה היא בנפשות, שלא להיכנס כלל בשקו"ט האם ידעו בודאי.

אמנם י"ל, שגם מקור סברת רבנן בממון בא מכתוב בא מכתוב זה, שמענין ולשון הציזיון ד"אם יש צד לומר", לומדים רבנן גם לענין ממון (וכעין 'אם אינו ענין לזה תנהו ענין לזה'). שגדר האפשרות להוצאת ממון

היא כשאין צד אחר.

אמנם דרך הברור דחזקה היא ג"כ דרך ברור דאורייתא, וכנ"ל דזהו נלמד מדין מכה ומקלל אביו. ולזה נראה כנ"ל, דמה שבעי לן בחזקה הוא לאו דווקא חזקה בגוף המעשה (כדלעיל ס"ד), ולא דווקא חזקה שבסברא (כדלעיל ס"ז), אלא חזקה שהיא עצמה מניחה אותנו במקום זה דווקא, ואין לנו סיבה להסתפק אחריה.

ולכן גם משייראו כמנאפים נהרגים, שחזקת צורה זו שהערה, שזוהי צורת הדבר וההבנה היחידה למעשה זה, ואין להוציאה ממנו. וכעין שלא נותנת 'מרווח' לבאר ביאור אחר בצירוף המעשה, אלא שממנה עצמה באים ישירות אל המסקנא, שהיה כאן מעשה אסור. וזהו החידוש שחידשה התורה בדין דחזקה (בהלימוד מבית המנוגע).

[וכ"ה גם בממון, דבעצם כח חזקת הגוף מול חזקת ממון – הוא מחלוקת ר"ג ור' יהושע בכתובות (יב, ב). ואכן לר' יהושע, וכן הלכה, חזקת ממון עדיפא, אלא דרוב האחרונים העלו שבמקום ברי ושמא חזקת הגוף עדיפא (אמנם בש"ש חלק בזה, כדלעיל ס"ד, וראה החולקים עליו בפנ"י כתובות שם, ובבית יעקב לנתה"מ עה, ב), ובפשטות הביאור בזה, דכאשר אין טוען המוחזק כלום, אלימא לן יותר חזקת הגוף. ואכ"מ].

ובביאור יותר וסיכום, שענין החזקה הוא, שכאשר רואים אנו את הדבר, רואים אנו בעצם צורתו את הדבר שמוחזק בו, בלא צורך לעדות וראיה אחרת בינתיים. אלא שבזה חלוקים דיני ממונות מנפשות:

בדיני ממונות – הסברא השכלית מצטרפת לגמרי לחזקת וצורת הדבר, ובכל מקום שאמרו חכמים חזקה בדבר פלוני שהוא כך, וכגון בלווה הלוואה שחזקתו שלא יפרע תו"ז (שכנ"ל ס"ז, דייקו בזה, ולא כתבו ל' רוב) – הרי הדבר נראה לפנינו בעצם צורת הדבר, ולא גרע כלל מחזקת הגוף.

משא"כ בדיני נפשות, הוא להיפך, שאין הסברא השכלית מצטרפת כלל לגוף לקבוע חזקת המעשה. ולכן אין לתמוה היתכן ש"חזקת צורה זו" תועיל לגמרי אף לרבנן לסקילה, ואילו ההשערה הכי ודאית, וכעובדא דשמעון בן שטח (וכ"ש בשור וגמל) לא תועיל כלל, דזהו כנ"ל משום שאיננו נכנסים כלל לחשבון שכלי<sup>4</sup>.

4. והאמור בפנים הוא להיפך משיטת השע"י שהובאה בס"ז, דלשיטתו ענין רוב וחזקה הוא יסוד בכל התורה, אלא שבממון ניתוספה הגבלה שא"א להוציא בברור שאינו תלוי בסברא, וזהו משום שדיני ממון שונים מכל התורה. וכאן נתבאר להיפך, שבכל התורה וגם בממון ישנו ברור עפ"י חזקה ורוב, אלא שבנפשות ניתוספה הגבלה, שהחזקה בגוף המעשה אינה יכולה להתברר ע"י סברא.

והנה על שיטת הש"ש הקשה השע"י (בריש פ"ג שם), דאם גם בנפשות רוב אינו מועיל בגוף המעשה, מדוע לא אמר שמואל "כי אזלינן בתר רוב באיסורא ובנפשות, אבל בממונא לא".

אכן בהערות רד"מ אסייג לשע"י הוצ"ח (ע' כג) כ' דלשיטת הש"ש לא קשיא מידי, דשמואל בא להשמיענו החידוש בממון, ולא לבאר הדינים בכללות התורה. וקושיא זו היא רק לשיטת השע"י, שניתן להרוג בנפשות עפ"י הרוב בגוף המעשה.

יג.

### העולה לסיכום המחלוקות בענין אומדנא ואופני ההכרעות

ולפי זה יש לסכם שיעור הדברים, דאכן חזקה ורוב מועילים בממונות ובנפשות כדרך בירור אמיתית שנתנה התורה, אלא דבזה חלוקים הדברים:

בנפשות תועיל החזקה, או בצדדי המעשה, שאז האיסור מוחזק לנו כבר, וכמו "בעד אחד יוחזק", שאין בא העונש עפ"י החזקה דאז, אלא עפ"י עדי המעשה כעת.

או במעשה עצמו, כשנעשה מעשה בבירור ו"חזקת הצורה" שלו היא מעשה איסור, שאז שאין צד להסתפק אחריו, וכך היא חזקת הצורה עצמה שנראית. אבל כשלא נעשה מעשה בבירור, וישנו צד אחר להסתמך עליו ולבאר את המעשה, יש לחוש לו תמיד, ואפי' בעובדא כדשמעון בן שטח.

וכן ברוב, חידשה תורה דין הליכה אחר הרוב (וכמבואר בחולין י, א בנוגע לרובא דאיתא ודליתא קמן). ונחלקו ר' מאיר וחכמים (ראה יבמות קיט, ב) אם חיישינן למיעוטא, כלומר האם יש עכ"ז תוקף למיעוט במקום הרוב<sup>5</sup>, ונפסקה הלכה כחכמים, שהרוב מבטל את המיעוט, ואחריו אין מקום להסתפק כלל.

אלא שבממון, ישנה גם חזקת ממון, שהיא עצמה חזקה בצורת הדבר, שלא נותנת לנו להוציא ממנה בלא ראייה ברורה. וזוהי דעת שמואל, שחזקת ממון חזקה יותר תמיד מרוב, כי רוב הוא בירור חיצוני, וחזקה היא בירור בגוף הדבר, שממון זה שייך לו, וסמוך את המיעוט לחזקת ממון (כנ"ל סוס"ח).

ובזה יש להוסיף מ"ש הצמח צדק (יבמות פ"ג, נדפס בצ"צ חידושי סוגיות סי' ב), ש"נוח יותר" לבאר, שחזקת סברא מכוח רוב הוא כענין מיעוטא דמיעוטא, שבזה מודה ר' מאיר שאולינן בתר רובא.

והיינו שכאשר ישנה סברא המבארת את המציאות, מעתה המיעוט שנוהג דלא כך, הוי לא רק מיעוט במספר, אלא מיעוט תוכני, שאין לו תוקף אפי' לר' מאיר. וכמו שתם ספרי דדייני מיגמר גמירי ובקיאים בכתובה (ריש גיטין), שלא קיימת מציאות ידועה לנו של סופר שאינו בקי, ומה שהמצא ימצא אחד כזה, אין זה נוגע לנו, כי מבחינה תוכנית אין לזה מקום כלל.

אכן דעת ר' אחא, שאם ישנה למול חזקת ממון, חזקה בגוף הדבר, דאיהו גופיה מוחזק, חזק הדבר יותר מחזקת ממון והוא אומדנא מעליא. דכנ"ל בדברי מהרי"ק (דלעיל ס"ה), בשעה שישנו בירור המציאות, אין סברא לומר שתעמוד מול זה חזקת ממון. ורבנן נחלקו על זה, שסוף סוף חזקת הממון היא חזקה אלימא, ובירור המעשה צריך להיות מוחלט, באופן שאין עומד מולו צד אחר. ולכן לא רק רוב אינו מועיל אלא גם חזקת השור, אינה מועלת מול חזקת ממון.

משא"כ לשיטת רב, חזקת ממון אינה אלימא כלל מול כל בירור שהוא, ודי ברוב גרידא כדי להוציא ממון, ואין צריך למול זה בירור פנימי אפי' חזקה. ולכן הדרינן לדרך הפשט, שרובא וחזקה רובא עדיף,

5. ראה רש"י קידושין פ, א: סמוך מיעוטא דאין מטפחים לחזקה דעיסה, ואיתרע רובא דמטפחין, דלר' מאיר לא בטיל מעוטא לגמרי, דשמעינן ליה דחייש למיעוטא, הילכך במקומו עומד, וכי משכח מידי לאיצטרופי בהדיה מצטרף.

בכל התורה.

ולפי"ז שפיר יש לבאר בכל המקרים הנ"ל בפסקי הרמב"ם:

במקרה של וודאות בגוף המעשה, אם אין שם אלא הוא, וכגון שהיו שני בני"א יחד, ונמצאה נשיכה בגבו, במקום שאינו יכול לחבול בעצמו, היינו שאין צד אחר לבאר המעשה – אפשר להוציא ממון (כנפסק בהל' חובל ומזיק פ"ה ה"ה).

וכ"ה כשהדבר נלמד מתוך חזקה, וכמו באומד הנפקד – שהחזקה עצמה, כפי שמשוער אצלנו מצב האדם, מוציאה מכלל אפשרות לומר שהממון היה שייך לנפקד – מועיל, וכן בפריעה תו"ז, שהחזקה עצמה מוציאה אפשרות שנפרע החוב, ג"כ מועיל.

אבל כשאין וודאות בגוף המעשה, וישנם שוורים אחרים שזהו צד שאחר נגח – אינו מועיל האומדן.

יד.

#### עפ"ז ביאור החילוק בהגדרת דין אגן סהדי בסוגיות שונות

ועוד י"ל, דזהו מה שמצינו הל' בגמ' 'אגן סהדי', שכנ"ל (סוס"ו) ענינו לומר שאין אנו צריכים לעדים, אלא הדבר ברור אצלנו, ובזה אינו גם בחשבון שכלי, אלא שהדבר ברור לנו מצ"ע בראיית עיני השכל. וכל שיאמר אחרת לא נקבלו כלל, כי אין לנו צורך בעדות חיצונית.

וכמו בכתובות (כו, ב) "ההוא גברא דאגר ליה חמרא לחבריה, א"ל לא תיזיל באורחא דנהר פקוד דאיכא מיא, זיל באורחא דנרש דליכא מיא, ואזל איהו באורחא דנהר פקוד ומית חמרא, אתא לקמיה דרבא, א"ל, אין באורחא דנהר פקוד אזלי, מיהו לא הוו מיא, אמר רבא, מה לי לשקר, אי בעי א"ל באורחא דנרש אזלי, ואמר ליה אביי מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן". וביאר רש"י, "דאגן סהדי דכל שעתא איכא מיא".

שבזה אין האומדן אצלנו שיש בנהר מים, הוא מצד חישוב שכן הוא בד"כ, וגם לא מצד עדים שמעידים בפועל כעת, אלא שכן ברור וידוע לכל שכן היא המציאות, וזוהי תפיסת המציאות הבסיסית שרגילים בנהר זה שיש בו מים, ואין כלל מקום להסתפק אחרת.

וכמ"ש הראשונים לגבי מה שמביאה הגמ' (ב"ב צב, ב) שאם נאמר שכל בתולה יש לה קול שניסת בתולה, ואם העידו עדים אחרת – הרי סהדי שקרי גינהו. ומצינו בראשונים (ראה ריטב"א כתובות טז, א. ורשב"א ב"מ ה, א) שאכן כן הוא הדין שחזקה זו עומדת ומכריעה גם מול עדות ממש, "זוהי דבר ברור". וההסברה בזה לכאור', שאם כן הוא בכל בתולה, היינו שאין מקום למציאות אחרת כלל. והרי שזוהי העובדה והמציאות, ואפי' עדים לא יועילו. ואכן אין מדובר כאן בדין בפועל, אלא שאם היה כן מוחזק לנו בבירור, לא היה מקום אפי' לעדות אחרת.

6. ולחידודא, אולי יש לחלק בין אופני הבירור (בממון) ע"ד החלוקה הידועה בדא"ח, בין כחות הנפש חכמה בינה ודעת, ובכללות וקיצור: חכמה היא כח ראיית המהות, באופן של בהירות וודאות, וכעין אגן סהדי, ראיית עיני השכל; בינה ענינה השגה והכרה, ע"י בירור סברות והוכחה, וכעין חזקת סברא, שכחה גדול יותר; דעת, היא כח השגת המציאות (ל' הצ"צ

ולפי"ז אולי יש לבאר מחלוקת נוספת בשיטות הראשונים:

בריש ב"מ, "שנים אוחזין בטלית, ז"א אני מצאתיה וז"א אני מצאתיה, ז"א כולה שלי וז"א כולה שלי, זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ויחלוקו", ובהמשך (ג, א) מבארת הגמ', "כיון דתפיס אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא ומאי דתפיס האי דידיה הוא". ובדברי התוס' (ב, א ד"ה ויחלוקו) נראה, דלפי"ז הוא ביאור הדין כולו, שמה שנותנים לכ"א החצי, הוא מדין ודאי, דאנן סהדי דמאי דתפיס דידיה הוא. ובזה צ"ב, מדוע שנאמר כן, והלא אין לנו הכרח כלל שתפס את שלו.

ובפשוט אפשר לבאר, שזהו מכח ההכרעה, שעפ"י המציאות מוכרחים להכריע כן, שכאשר לפנינו אדם התופס, הנה ההכרעה היא שהחפץ שלו [או באו"א (ראה קוב"ש ח"ב סי' ט) ולהיפך: שכאשר ההכרעה היא יחלוקו, ממילא הוא מוחזק, ע"ש]. אמנם צ"ע בזה, א"כ מדוע כשאומר חצי שלי, יקבל רק רביע? (כמבואר בהמשך המשנה) והלא אנן סהדי שהחצי שלו!

ולכן כ' בשיעורי הגרש"ש (ב"מ סי' ד) ובברכת אברהם (ריש המסכת), שלא סברו התוס' שבאמת יש לנו ראייה ובירור שהוא מוחזק, אלא רק שמכח הדין הנפסק, אנו מתייחסים כאילו יש לו ראייה אמיתית שהחצי שלו. וצ"ע א"כ, מדוע נקטה בזה הגמ' את הלשון אנן סהדי?

וי"ל, ובהקדים מה שהסביר הקוב"ש (במסכתין בתוס' לד, א ד"ה ההוא ארבא) דהנה בחזקה מה שתחי"א שלו, נוסף ענין נוסף שאינו ככל חזקה, שבממון אכן לכל חזקה אין דין ודאי, ובד"כ אינה מוציאה ממון על פיה (כדלעיל סי"ג), אלא רק באיסורין שיש דין תורה – שעושה אותה כודאי.

אמנם היסוד בממונות שמה שתח"י אדם שלו, הוא דין ודאי, וההוכחה, כי אל"כ לא שבקת חיי לכל בריה, שכל אחד יחטוף ויאמר שלי הוא. והרי התורה דרכיה דרכי נועם, וא"כ על כרחנו שזהו דין התורה, שזהו ודאי.

ולפי"ז אולי יש לבאר, שזהו בכלל שיעור דברי הגמ' לגבי טלית 'אנן סהדי' – דהכוונה בזה היא להדגיש שאי"ז ככל חזקת ממון רגילה, שיש אחריה עוד מקום להסתפק, ואף לא שכן היא הסברא, אלא שלאחר חזקה זו אין לנו מקום להסתפק כלל, ואיננו נותנים מקום לאפשרות אחרת (ואין נוגע הטעם מדוע אנו אומרים כך, אם משום בירור אמיתי או שאיננו יכולים לפסוק אחרת, אלא שבפועל כך אנו מכריעים). ולכן אע"פ שאין כאן בירור אמיתי, אלא רק דין משתחי"א שלו הנה חזקה זו 'עולה' לדרגת ודאי, לבירור של אנן סהדי ממש.

[ובזה אולי יש לתווכ עם מ"ש הקוב"ש הנ"ל בסוגיא דב"מ, שכן יש בזה בירור ממשי, משום אחזוקי גברא בגנבא לא מחזקינן (דבמה שכתב בב"ב משמע שאינו בירור, אלא רק כעין הנהגה), דאמנם בירור אמיתי אין כאן, אבל מוכרח שאין החזקה כאן נשארת ככל חזקה רגילה, אלא דין ודאי

במצ' האמנת אלקות פ"ב), ע"ד חזקת הגוף, שאין בה סברא, אלא רק 'העתקת' צורת המצב מהעבר אל ההווה. עוד בהחילוק בין ענין חכמה לדעת – ראה תו"א משפטים עה, א. סה"מ עת"ר ע' קיט (בהוצאה החדשה קסד). פר"ת ע' רפט.



שברי לנו].

ולכן נקרא אגן סהדי, שבהלשון אגן סהדי הכוונה לומר כנ"ל, שא"צ לזה לעדות חיצונית, אלא הדברים ברורים לנו, ויתירה מזו, שאין זה רק סברא שכך צריכים הדברים להתרחש, אלא שהדבר ברור לפנינו, ולכן אגן סהדי, שהב"ד עצמו יכול לצייר את ציור הדברים בנידון המחלוקת, בלא שיש מקום להסתפק.

ולכן, הרי כשרואים הב"ד מול עיניהם את התופס – מציירים הב"ד שהטלית שייכת לו לגמרי; וכשרואים את התופס השני – ג"כ מציירים שהיא שלו; וכשמתחברות שתי ההסתכלויות יחד – הנה אז ברור לב"ד ששניהם הרימו יחד. ובהדגשה שאי"ז פשרה בעלמא, אלא מה שבי"ד רואה כציור המציאות (ואף שכן מצייר ב"ד את המציאות בכל חזקה, ולא משום זה יינתן תוקף ודאי של אגן סהדי, הנה כנ"ל לחזקה זו יש גם תוקף של ודאות, ולכן אין לשנות בזה כלל מהציור העולה לפנינו).

אמנם, זהו הטעם שבשיטת התוס' שם ההדגשה בדין היא אם "החלוקה יכולה להיות אמת", כלומר, אגן סהדי וחזקה מוכרחים לשקף ולצייר את המציאות האמיתית, והיינו, שהבי"ד יכול אכן לצייר ציור כזה – ששניהם מוחזקים והרימו יחד. ואם מוכח שאין ציור כזה, אין כאן אגן סהדי.

[ולכן במקרה של מנה שלישי שהופקד – לא שייך אגן סהדי שכל אחד מוחזק בחציו. ובכל אופן כתבו התוס' (ב"ב שם), שבכל זאת הייתה הו"א בגמ' להשוות ביניהם. וע"ז ביאר הקוב"ש שם, שמאחר שחזקה משתחי"א שלו חשיב דין ודאי, לכן גם שם מאחר "שמדעת שניהם נפקד" – חשיב ודאי, אף שהדברים סותרים מיניה וביה. ועצ"ע בזה, כי הרי אין לפנינו שנמצא תחת ידי שניהם, אלא רק שהיה תחת אחד מהם, אבל בכל אופן צ"ל ש"אגן סהדי" ודאי לא תאמר ע"ז הגמ', כי בזה אין הציור יכול להיות אמת כלל].

## טו.

### עפכ"ז ביאור שיטות התוס' והרמב"ם בגדר אגן סהדי

ועכ"פ עולה מכ"ז, שלהתוס' דין החלוקה הוא דין ודאי. ובזה דן הקצה"ח (סי' קלח סק"ג), בנפק"מ העולה בזה, כשיש ספק אם אחד מהם הודה לחברו (כמבואר בסוגיא ז, א). ומסיק, שלתוס' לא תוציא, עפ"י המוסבר לעיל, שהוא ודאי שהחפץ שלו. ואין ספק מוציא מידי ודאי. אמנם בדברי הרמב"ם (טוען ונטען פ"ט ה"ט) הכריח הקצה"ח לבאר, דנחלק על התוס', וס"ל שהחלוקה היא מספק. ע"ש.

ואולי י"ל הביאור עפכהנ"ל, שלהרמב"ם, כל עוד לא מוציאים את ההסברה האחרת מכלל אפשרות, ועדיין אפשרי במציאות שהטלית כולה של אחד מהם (ואדרבא, שאינה מציאות פחותה בסברא) – הנה לכן אינו דין ודאי, אלא נשארת חלוקה בגדר ספק.

ולפי כ"ז אולי י"ל בענין בנין הכותל:

להתוס', מאחר וישנה סברא חזקה ואלימתא, שלא בנה האחד את הכותל לבדו, הנה כן הוא גם הציור אצל הדיין באופן מוחלט, והוי אגן סהדי ומיגו כנגד עדים.

אמנם להרמב"ם, כל עוד תיתכן עדיין גם אפשרות אחרת, וכפי שהובאה לעיל (סוס"ב) מחידושי הגר"נ, שיתכן שבנה בעצמו והמתין שחברו ישלם, הנה אף שאי"ז הטענה שטוען, מ"מ אנן סהדי ממש אינו, אלא ככל חזקה, שאינה מוציאה ממון מכחה לבד. ומשו"ז אין די בסברא דלפיכך, אלא בצירוף הראיה ממקום הכותל (כדלעיל ס"ב).



## הצריכותא בכ' התירוצים בתוד"ה אע"פ שלא נתן

הצעת הסוגיא והצ"ע בתי' הב' בתוד"ה אע"פ שלא נתן / תירוץ הקושיא ע"פ המבואר בתוס' הרא"ש לעיל  
/ קושיא דלכאורה לא דמי לנדון דתוס' הרא"ש, ותירוץ ע"פ המבואר בגמ' לקמן

הת' השליח חיים מאיר שי' בוקיעט  
תלמיד בישיבה

א.

### הצעת הסוגיא והצ"ע בתי' הב' בתוד"ה אע"פ שלא נתן

איתא במתני': כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ארבע אמות . . מד' אמות ולמעלן אין מחייבין אותו, סמך לו כותל אחר אע"פ שלא נתן עליו את התקרה מגלגלין עליו את הכל. ע"כ.

היינו שאע"פ שלכתחילה אין צריך להשתתף עם חבירו בבניית הכותל יותר מד"א, אם סמך לחבירו כותל מגלגלין עליו אף למעלה מד"א.

ובתוס' על אתר<sup>2</sup> ביאר בב' אופנים מדוע מגלגלין עליו את הכל, אף שלכאורה הכא הוי זה נהנה וזה לא חסר שהדין הוא שפטור מלשלם:

א. כיון שהכא גלי דעתיה דניחא ליה בהגבהת הכותל למעלה מד' אמות חייב לשלם (וכדמוכה מכיצד הרגל שעמד ניקף חייב).

ב. הכא הוי זה נהנה וזה חסר כיון שגם הגבהת הכותל למעלה מד"א היא בשביל שלא יהיה לזה שהגביה הכותל שום היזק ראייה משכינו, דאף שמעיקר הדין אינו חייב להשתתף אלא בכותל ד"א דבהכי סגי להיזק ראייה<sup>3</sup>, אעפ"כ גם באיכא כותל ד"א איכא קצת היזק ראייה, וכיון שזה הגביה כותלו שלא יהיה לו היזק ראייה בשום ענין הוי זה חסר, ולכן בסמך לו כותל אחר חייב<sup>4</sup>, דהוי זה נהנה וזה חסר.

1. מסכתין ה, א.

2. ד"ה אע"פ שלא נתן.

3. רש"י ריש מנתיין, ד"ה מחייבין אותו.

4. משא"כ בלא סמך כותל לא מיחייב דאינו נהנה. ואף שלכאורה שגם הוא נהנה שאין לו היזק ראייה בשום ענין, הרי הוא יכול לומר שלגביו אין זה הנאה, משא"כ כאשר סמך הכותל גילה דעתיה דניחא ליה בהגבהת דהאיך, ומגלגלין עליו את הכל.

ולכאורה צריך ביאור מדוע נזקק תוס' לב' תירוצים, והרי לכאורה סגי בתירוץ הא' שאע"פ שהוי זה נהנה וזה לא חסר, חייב כיון דגלי דעתיה דניחא ליה, וכפשטות המשנה ופירוש רש"י?<sup>55</sup>  
ובפרט שתירוץ הב' דחוק בכמה פרטים, ומהם:

א. דמעמיד דברי המשנה באוקימתא שמי שבנה את הכותל אומר שהגביהו ע"מ שלא יהיה לו היזק ראייה בשום ענין, אך כאשר הגביהו לצורך אחר, אע"פ שסמך הלה את הכותל יהיה פטור דהוי זה נהנה וזה לא חסר. משא"כ לתירוץ הא' שחייב לשלם בכל ענין כיון שגלי דעתיה ניחא ליה.

ב. דוחק לומר שאע"פ שאמרו שכותל ד"א סגי להיזק ראייה ולכן חייבוהו להשתתף רק בכותל ד"א ולא יותר, נחשיבו כחסר מצד ההיזק ראייה שלמעלה מד"א, ועד שנחייב את השני להשתתף בהגבהה זו. דכיון שאמרו שלמעלה מד"א לא הוי היזק ראייה לכאורה לא שייך לומר באיכא כותל ד"א שאיכא עדיין חסרון מצד היזק ראייה.

ג. בעיקר הדברים שכתב תוס' דהכא הוי זה נהנה וזה חסר צ"ע, דהא לכאורה עיקר הדין של זה נהנה וזה חסר הוא שבהנאה דהאיך גורם חסרון אצל חבריו, ולכן צריך לשלם על הנאה זו, דבהנאה זו גרם חסרון לחבריו. משא"כ הכא הרי אין הלה חסר מצד הנאת חבריו, דהחסרון הוא מצד השותפות שלהם, רק שלאחר שהגביה הלה הכותל נהנה חבריו מהגבהה זו, וא"כ בהנאה זו הלה לא חסר (ומה שהיה חסר קודם הגבהת הכותל הרי על חסרון זה לא היה חבריו צריך לשלם לו, כיון שחייב לבנות רק עד ד' אמות), ולכאורה הוי זה נהנה וזה לא חסר. ואף אם נמצא דרך לבאר מדוע גם הכא הוי זה נהנה וזה חסר, הרי הוי חידוש, ומדוע לא ביאר בפשטות כתי' הא'?

אלא ע"כ צ"ל שגם בתירוץ הא' איכא חסרון לגבי תירוץ הב', ולכן הוצרך תוס' להביא ב' התירוצים,<sup>56</sup> וצ"ב מהו.

## ב.

### תירוץ הקושיא ע"פ המבואר בתוס' הרא"ש לעיל

והנה במתני' לעילי' איתא: המקיף את חבריו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו רבי יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל. ע"כ.

ובגמ' מובאת מח' רב הונא וחייא בר רב לפי מה משלם, רב הונא אמר הכל לפי מה שגדר (בכל ציאות שהוציא בהן הראשון יחזיר לו מחצה. רש"י) וחייא בר רב אמר הכל לפי דמי קנים בזול, והיינו כמה שהיה עולה לבנות את הכתלים האלו מחומרים זולים (למרות שבפועל הכתלים נבנו מחומרים יקרים יותר (גויל או גזית – אבנים)).

ובהמשך דנה הגמ' (אליבא דחייא בר רב) במה נחלקו ת"ק ור"י, דהרי גם ת"ק סבר שאם גדר את

5. ד"ה מגלגלין עליו את הכל.

6. ראה כללי רש"י ע' 67.

7. ד, ב.

הרביעית משלם, מהא דאמר "וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו", הא רביעית מחייבין אותו.

ולמסקנת הגמ' (בלישנא אחרינא) "מקיף וניקף איכא בינייהו, ת"ק סבר אם גדר מקיף את הרביעית נמי יהיב ליה, ורבי יוסי סבר אם עמד ניקף וגדר את הרביעית הוא דיהיב ליה דגלי דעתיה דניחא ליה אבל אם גדר מקיף לא יהיב ליה מידי". ע"כ.

והיינו שלפי תנא קמא אם זה שהקיף את חברו המשיך ובנה גם את הכותל הרביעי חייב חברו להשתתף בכל ד' הכתלים כי הוא נהנה מזה (וכ"ש כשהניקף השלים ובנה כותל רביעי שמשלם, כי 'גילה דעתו' במפורש שנוח לו בזה שהשדה שלו מוקפת בכתלים), ולפי ר"י רק אם הניקף השלים מעצמו ובנה כותל רביעי חייב לשלם על כולם ('מגלגלין עליו את הכל') דגלי דעתיה דניחא ליה, אבל אם המקיף בנה ארבעה כתלים הניקף פטור לגמרי ('לא יהיב ליה מידי').

והנה על כרחך שהמקרה בנדו"ד הוא שד' הכתלים נבנו מאבנים, דאל"כ מאי מחדש חייא בר רב שמשלם דמי קנים בזול, וא"כ לכאורה קשה מדוע בעמד ניקף וגדר את הרביעית, דגלי דעתיה דניחא ליה, לדעת חייא בר רב משלם דמי קנים בזול, והא כיון שעמד וגדר כותל הרביעי מאבנים א"כ גלי דעתיה דניחא ליה בכותל דאבנים ונגלגל עליו את הכל?

וביאר תוס' הרא"ש דאע"פ שגדר הניקף כותל הרביעי בכותל אבנים, לא אמרינן דגלי דעתיה דניחא ליה בכותל אבנים, אלא משלם דמי קנים בזול, וז"ל:

"דאנן סהדי אם היה מוצא קנים בזול היה גודר מארבע רוחותיו ומה שגדר הרביעית בגויל או בגזית אין זו הוכחה דניחא ליה במה שגדרו הראשונים בגויל או בגזית דמצוי למימר לדידי סגי לי בארבע הרוחות בגדר של קנים. אלא כיון שכבר הוקף שלש רוחות בגויל או בגזית הוצרכתי להקיף גם הרביעית בגויל או בגזית שלא יתכן לעשות מחיצה אחת של קנים אצל מחיצה של גויל וגזית ואדרבה אתה הוספת לי הוצאות שלא לצורך כי די היה לי במחיצה של קנים מארבע רוחות הילכך לא יתן אלא דמי קנים בזול לשלש רוחות". ע"כ.

ואולי עפ"ז אפשר לבאר הקושיא דלעיל בתוס' אצלנו, דהקשינו מדוע הביא תוס' תי' הב' דהכא

8. על אתר, סוד"ה ומיהו נוכל ליישב.

9. ויש לעיין מה כוונת התוס' הרא"ש במה שכתב "הוצרכתי להקיף . . . שלא יתכן לעשות מחיצה אחת וכו'", מדוע באמת הוצרך הניקף להקיף גם הרביעית בגויל או בגזית ולא יתכן שיקף את הרביעית בקנים על אף שאר הגדרות הם גויל או גזית!?

בפשטות ניתן לומר שהוא מפני יופי וראות הכתלים, שלא מתאים לחבר כותל קנים לג' כתלים השונים ממנו (גויל או גזית), ולכן מחמת המראה "הוצרכתי להקיף . . . שלא יתכן לעשות מחיצה אחת וכו'".

או אולי ניתן לומר, ש"הוצרכתי להקיף . . . שלא יתכן וכו'", הוא מחמת הקושי בעצם חיבור כותל הקנים לכתלים השונים ממנו (גויל או גזית) והיינו מחמת חוזק החיבור וכיו"ב.

ואיך שלא נפרש, נראה שלא ניתן לומר שלא שייך כלל חיבור כותל קנים לכתלים השונים ממנו, מפני שכתב התוס' הרא"ש "מיהו אף אם גדר הניקף בגויל או בגזית כמו הראשונים וכו'" שהכוונה היא שודאי שאם הניקף גדר את הרביעית בקנים משלם על כולם דמי קנים בזול, ומבאר התוס' הרא"ש שאפילו אם גדר את הרביעית בגויל או גזית מ"מ משלם רק דמי קנים בזול. והיינו שאפשר לגדור את הכותל הרביעי בקנים. וק"ל.

הוי זה נהנה וזה חסר, ולא הסתפק בתי' הא' דהכא גלי דעתיה דניחא ליה:

דייש לומר שאף שסמך הכותל באותו גובה של כותל הראשון שהוא למעלה מד' אמות, אין זה גילוי דעת דניחא ליה בכותל גבוה למעלה מד' אמות, שיכול לומר שלדידי סגי לי בכותל ד"א בשביל לבנות תקרה עליו, אך כיון שהגבהת הכותל שלך למעלה מד"א, הוצרכתי גם אני להגביה כותלי למעלה מד"א, "ואדרבה אתה הוספת לי הוצאות שלא לצורך".

ולכן לא נסתפק תוס' בתי' הא' שלו שהא דסמך הכותל מגלגלין עליו את הכל הוא מפני שגלי דעתיה דניחא ליה, דאפ"ל דלא הוי גילוי דעת, כנ"ל, והביא תי' הב' שחייב משום זה נהנה וזה חסר. אלא שהביא תי' זה כתי' הב' כיון שתי' זה עדיין דחוק יותר מתי' הא', מצד הדוחקי דלעיל ס"א.

### ג.

**קושיא דלכאורה לא דמי לנדון דתוס' הרא"ש, ותידורין ע"פ המבואר בגמ' לקמן**

אמנם לכאורה יש להקשות על הביאור דלעיל, דאפשר דלא דמי נדו"ד דסומך כותל לכותל חבירו למעלה מד"א, לעמד ניקף וגדר את הרביעית בכותל אבנים. דהתם ודאי יכול לומר שזה שגדר באבנים ולא בדמי קנים בזול הוא לא משום דגלי דעתיה דניחא ליה בכותל אבנים, אלא שזה שבנה הראשון ג' כתלים הראשונים מאבנים הכריחו לגדור הרביעית ג"כ מאבנים, וכדברי התוס' הרא"ש. אמנם בנדו"ד שסמך הכותל למעלה מד' אמות, הרי אם לא היה ניחא ליה בכותל יותר מד' אמות יכול היה לעשות חורים בכותל שביניהם בגובה ד' אמות ולהכניס לשם את הקורות של התקרה, ומזה שהוא לא עשה כך אלא סמך כותל גבוה למעלה מד' אמות באותו גובה של הכותל שבנה השכן, גילה דעתיה דניחא ליה בתקרה למעלה מד"א.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מדוע לא הסתפק תוס' בתי' הא', דשפיר מצינן לומר דגלי דעתיה בניחא ליה בהגבהה דהאיך מהא דסמך הכותל למעלה מד"א, וליכא רבותא לכאורה בתי' הב'.

ולכאורה יש לבאר זה ע"פ המבואר במסכתין לקמן<sup>10</sup>, דאיתא התם: אמר רב הונא בי כוי לא הוי חזקה ואע"ג דעבד ליה הימלטי דא"ל אמינא לכי פייסת לי לא ליתרע אשיתאי. ע"כ.

פירוש, שמעון שבנה כותל בין החצר שלו לחצר של ראובן, ועשה כותל חורים בגובה ד' אמות לצד של ראובן, שמתאימים להכניס בהם קורות של תקרה, למקרה שירצה ראובן לעשות תקרה אח"כ, לא הוי ראייה לגבי ראובן לטעון שהוא גם השתתף בבניית הכותל דא"כ מדוע שיטרח שמעון כל כך בשבילו. אלא שמעון יכול לטעון שזה שהוא הכין מראש מקום בכותל לקורות, שאם ראובן ירצה אח"כ להשתתף בהוצאות הכותל ולבנות אח"כ תקרה עליו, שיהיה בכותל מקום לקורות, "ולא אצטרך לקלקל כותלי לנקוב בו חורים להנחת ראשי קורותיך"<sup>11</sup>.

ולפ"ז יש לומר בנדו"ד שכאשר סמך הכותל למעלה מד"א מול הכותל שבאמצע, שמצי אמר שסגי

10. א. 1.

11. רש"י ד"ה דא"ל שמעון.

ליה אף בכותל ד"א, והטעם שהגביה הכותל למעלה מד"א, הוא מפני שהכותל הראשון הוא למעלה מד"א ואין הוא יכול לעשות חורים בכותל זה להכניס בו קורות, שהרי זה יקלקל את הכותל, ולכן הוכרח להגביה באותו גובה של כותל הראשון, וא"כ לא גלי דעתיה דניחא ליה בהגבהת הכותל דהאיך.

וא"ש הטעם שהביא התוס' תירוץ הב' דזה נהנה וזה חסר, מצד החסרון של תירוץ הא', כדלעיל דלא הוי גילוי דעת דניחא ליה בהגבהה.



## שקו"ט בשיטת הגאונים בסוגיא דגחין ולחיש

פלוגתת רבה ורב יוסף בגחין ולחיש אי נאמן במיגו / שיטת ר"ח ורי"ף דעסקינן רק בשטר אמנה וכיו"ב / הקושיות שבשיטת הגאונים הנ"ל / סיבת החילוק בין שטר אמנה למזויף שבשטר מזויף ליכא מיגו / לכאן גם בשטר מזויף איכא מיגו ובפרט כשהעדים סבורים דזה חתימת ידיהם / דברי היד רמה שגם שיש מיגו בשטר מזויף מ"מ צריך להעמיד בשטר אמנה / הצורך להביא ג' תירוצים / ביאור שיטת הראשונים דס"ל שמקבל מיגו גם שהודה בזיוף

הת' השליח מנחם מענדל שי' גאלדבערג  
תלמיד בישיבה

### א.

#### פלוגתת רבה ורב יוסף בגחין ולחיש אי נאמן במיגו

שנינו במסכתין "ההוא דאמר לחבריה מאי בעית בהאי ארעא, א"ל מינך זבינתה והא שטרא, א"ל שטרא זיפא הוא. גחין לחיש ליה לרבה – אין, שטרא זיפא הוא. מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס ואמינא אינקיט האי בידאי כל דהו".

מפשטות לשון הגמ' "אין שטרא זיפא הוא", משמע שבעל השטר הודה לרבה שהשטר מכירה שהראה אינו אמיתי אלא מזויף, אך הקרקע אכן נמכרה לו כדין בשטר אמיתי שאבד לו, ולכן זיף שטר והציגו בבי"ד כהוכחה לבעלותו.

ופסק רבה לטובת הנתבע ונימק את הפסק: "מה לו לשקר – אי בעי אמר ליה 'שטרא מעליא הוא'", ואילו רב יוסף פליג על רבה וס"ל לפסוק לטובת התובע ובלשון הגמ' "א"ל רב יוסף: אמאי קא סמכת, אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא".

היינו דרבה ס"ל שנאמן בעל השטר מדין 'מיגו', שכן יכול היה בעל השטר שלא לגלות שהשטר הינו מזויף, ואזי טענות המערער היו נסתממות, והפסק היה שהקרקע שלו היא, והואיל וגילה על הפגם בשטר, כך יש להאמין לו שהיה שטר מכר קודם לכן שאבד. לעומתו ר"י ס"ל דאינו נאמן, היות וכל ה'מיגו' דנן מבוסס על שטר מזויף – 'חספא בעלמא הוא' ובמילא אין 'מיגו'<sup>3</sup>.

1. לב, סע"א-ב.

2. ראה בהגהות וציונים שהביאו גירסאות שונות.

3. כוונת דברי רב יוסף ראה רשב"ם ותוס' (ד"ה אמאי קא סמכת וכו') ובעוד ראשונים, ואכ"מ.



## ב.

## שיטת ר"ח ורי"ף דעסקינן רק בשטר אמנה וכיו"ב

והנה פשטות לשון הגמ' (וכפי שהובא לעיל) "אין שטרא זייפא הוא" הוא שהנתבע הודה שהשטר שאוחזו בידו מזוייף הוא, והיינו שמודה שישב וכתב את שטר המכירה וזייף חתימות.

אך הנה מצאנו שרבינו חננאל<sup>4</sup> משנה (לכאו') מפשט הגמ' הנ"ל, ומסביר שהודאת בעל השטר לרבה ששטרו 'מזוייף' אינה כפשוטה, אלא מדובר שהודה בעל השטר לרבה שהשטר שאוחזו הוא 'שטר אמנה'<sup>5</sup> – ובלשונו: "לאו שטרא זייפא ממש, אלא כמו שטרא זייפא שלא נכתב על מכירה זו ומאי ניהו – שטר אמנה דהוא בטל".

מדברי ר"ח עולה לכאו', דרבה דס"ל דבעה"ש נאמן 'דמה לו לשקר' היינו דווקא באם הודה שהשטר שאוחזו בידו הוא 'שטר אמנה', אך אם הודה בזיוף ממש, שטר מזוייף, הרי שלא תעמוד לו טענת 'מיגו'<sup>7</sup>.

ואכן מצאנו מפורשות ברי"ף בסוגיין<sup>8</sup> שהעמיד את דברי הגמ' כר"ח והיינו שהנתבע מודה שמחזיק בידו 'שטר אמנה', והוסיף הרי"ף שאם הנתבע מודה שזייף שטר – אפי' לרבה אינו נאמן, וזה לשונו:

"דהאי שטרא זייפא, לאו דציורי ציירי אלא כגון שטר אמנה הוא. . . אבל שטרא דזייפיה בציורא אפילו רבה מודה דחספא בעלמא הוא ולא אמרינן ביה מה לי לשקר".

היינו דכל סברת רבה ד'מה לו לשקר' והכשר בעלותו על הקרקע היא אך ורק בהודה בשטר אמנה, אך בהודה בשטר מזוייף אינו נאמן.

## ג.

## הקושיות שבשיטת הגאונים הנ"ל

לכאו' שיטת ר"ח והרי"ף צ"ע, דסוכ"ס בפשטות יש טענת 'מיגו' גם במזוייף ממש, שכן אלמלא

4. הובא ברשב"ם (ד"ה אין שטרא זייפא הוא) ובעוד ראשונים.

5. שטר אמנה – שטר הכתוב בלשון הלוואה או מכירה, אך נכתב ללא הלוואה או מכירה בפועל (רש"י כתובות יט, א ד"ה שטר אמנה) כמעין שטר 'הצהרת כוונות' בין ב' הצדדים. שמו 'אמנה' שכן ניתן מתוך סומך ומאמין צד הא' על צד הב' דלא ישתמש נגדו לרעה בשטר זה באם אכן לא ילווה או יקנה ממנו דבר.

בנוגע לעצם טעם כתיבת שטר אמנה מסביר רש"י (שם) שכתבוהו ע"מ שאם ירצה ללוות אח"כ ילווה בלא כתיבת שטר חדש. אך בתוס' רי"ד (שם) שהקשה על שי' רש"י ולכן ביאר באופ"א וז"ל "אלא ודאי שטר אמנה הוא שלא נעשה מתחלה ללוות בו אלא הלוה עשאו כדי להראות עצמו לעולם שאינו עשיר שהרי לוח מאחרים ומוסרו למלוה", והטעם לכך שנקרא שטר אמנה, מבאר שהוא מפני ש"מאמין בו שלא יתבענו כלום אלא שיראה לעולם כי הוא חייב לו ומחפה עליו שלא יראה עשיר מפני שהוא אוהבו". וראה במאירי (שם) שמסביר דהטעם משום קנוניא שיפקיע שיעבוד הלוואתו של אחר ע"י השטר אמנה שקדום להלוואה שבאה אחרי השטר כבי', עיי"ש. ואכ"מ.

6. כפי שמופיע ברשב"ם שם.

7. וטעם הדבר יבואר לקמן בהרחבה.

8. טז, ב בדפי הרי"ף.

היה מגלה ע"ד הזיוף, הרי שהקרקע הייתה נשאת אצלו וא"כ הואיל והוא עצמו גילה על דבר זה – 'מה לו לשקר' – יש להעמיד הקרקע אצלו גם במזוייף ולהאמינו במיגו. ואיזה סיבה והיגיון יש לחלק בין הודה בשטר אמנה להודה בשטר מזוייף.

ואכן מצאנו שהרשב"א על אתר<sup>9</sup> הביא שיטת הגאונים הנ"ל, ובלשונו: 'ופרשו הגאונים ז"ל שטרא זייפא כגון שטר אמנה א"נ שטר פסים דאיכתיב מיהא מדעתיה דמוכר דבכי הא - הוא דאמר רבה מי לי לשקר אי בעי אמר שטרא מעליא הוא, אבל אי קא מודה דשטרא זייפא הוא לגמרי דצייריה ציורי לא', היינו דטעמם מצד ששטר אמנה נכתב אדעתיה דמוכר, ובוהו כבי' יש לחלק בין 'אמנה' ל'זייפא';

והנה לאח"ז תמה על דבריהם וז"ל: 'ולא ידעתי מה בין זו לזו, דמ"מ כל עצמנו אינו אלא מחמת מיגו ומה לי שטר פסים ומה לי צייריה ציורי, זיל הכא ושטרא פסילא ואיכא מיגו, וזיל הכא ושטרא פסילא ואיכא מיגו', והיינו כדלעיל, דמכיון שרבה זיכה את הנתבע מכח מיגו, מה אכפת לן האם המיגו נובע מהודאת שטר אמנה או מהודאת שטר מזוייף, סוכ"ס יש לו מיגו, דאילולי היה מגלה בעל השטר דהשטר מזוייף - הרי שהקרקע שלו הייתה וא"כ אין כל מקום לחלק בין שטר זייפא לשטר אמנה.

ויש להוסיף קושי על קושייתו (וכפי שכבר הודגש לעיל), דלכאו' פשט דברי הגמ' מכוונים שהנתבע הודה בשטר שהוא מזוייף לגמרי ולא בשטר אמנה:

א. פשט דברי הגמ' "שטרא זייפא" הוא שהנתבע הודה שהשטר שאוחזו בידו הוא מזוייף ממש, ולא שטר אמנה. והגם שעצם הצגת שטר אמנה בבית הדין כדי להחזיק את הקרקע אינו כדן שהרי שטר אמנה "הוא בטל"<sup>10</sup>, מ"מ אין שטר אמנה נקרא "שטרא זייפא", ואכן רימז לכך ר"ח "לאו שטרא זייפא ממש, אלא כמו שטרא זייפא שלא נכתב על מכירה זו ומאי ניהו - שטר אמנה דהוא בטל".

ב. דברי הנתבע שאמר "אמינא אינקיט האי בידיא כל דהו" מצביעים שהנתבע הודה בשטר מזוייף, וכמו שאכן דייק המאירי על אתר<sup>11</sup> לאחר שהביא את פלוגתת הראשונים אי עסקינן אפי' בשטר מזוייף או רק בשטר אמנה ובלשונו: 'טען המערער שהוא שטר מזוייף ושלא נעשה מעולם אלא זה הוא שכתבו וזייף חתימת העדים בידו או שהחתיים עדים שקרים, יש אומרים שאם נתקיים השטר מ"מ דנין בה כדן זה<sup>12</sup>, ויש חולקין בדבר". והכריע כהיש חולקים "וכוזה ראוי לדון";

9. ד"ה ולבסוף גחין וכו'.

10. לשון רשב"ם (ד"ה אין שטרא זייפא הוא).

11. ד"ה הרי שהיה מחזיק בקרקע וכו'.

12. מדבריו - 'יש אומרים שאם נתקיים השטר מ"מ דנין בה כדן זה' - נראה שלמד שלפני שקיים הנתבע את השטר לכ"ע אין לו מיגו, ופליגי לאחר שקיים. וסברת היש חולקים היא שגם לאחר קיום יש לחשש שבי"ד יחקרו היטב ושמא יתפסו ששיקר (ראה לקמן בפנים).

אך לכאו' כשמעיינים ברי"ף הנ"ל שכתב "אלא כגון שטר אמנה הוא דאי בעי למימר שטרא מעליא הוא מצי אמר ומצי לקיומי בני דינא" דמשמע דמירי בשטר שאינו מקיים אלא שבשטר אמנה "מצי לקיומי בני דינא" משא"כ בשטר מזוייף וראה בהערה הבאה. ואילו בדברי הרשב"ם (הובא לקמן בפנים) מצאנו שגם בשטר מזוייף שאינו מקיים יש להאמינו במיגו (ועיין בהערה 17). והיינו שפלוגתת הראשונים אינה בשטר מקיים אלא בשטר שאינו מקיים.

ועפ"ז לכאו' צריך לומר לחומר הקושיא, שכוונת המאירי במה שכתב "שאם נתקיים השטר" היא שיכול לקיים ולא שכבר

הנה כתב ע"ז וז"ל: "אלא שלבי נוקפי בה [בשיטת היש חולקים], מצד שלדעתי סוגית השמועה מוכחת כראשונה [כדעה הא' שיש מיגו גם בזיף שטר], שנראה ממנה [מהסוגיא] שהשטר האמתי היה מקודם זה וכמו שאמר שטרא מעליא הוה לי ואירכס ואמינא אינקוט בידי כל דהו נראה שמחמת שאבד שטרו האמתי הוא משתדל להיות בידו שטר כל דהו".

וא"כ שיטת הגאונים הנ"ל צריכה ביאור ובשתיים:

א. מה אכפת לן מאיפה נובע המיגו, אם מהצגת שטר אמנה או מהצגת שטר מזויף, סוכ"ס בשניהם איכא מיגו ובאותו תוקף לכאו'.

ב. גם אם אכן נמצא היגיון לחלק בין שטר אמנה לשטר מזויף, מ"מ מכיון שפשט דברי הגמ' מלמד שמדובר בשטר מזויף, צריך לבאר מדוע אי אפשר ללמוד את דברי הגמ' כפשוטם והיינו בשטר מזויף (ולא רק שאפשר ללמוד אחרת), כדי לקבל הצדקה לשינוי מפשט הגמ'.

#### ד.

#### סיבת החילוק בין שטר אמנה למזויף שבשטר מזויף ליכא מיגו

והנה במאירי הנ"ל לאחר שהביא את שיטת היש חולקים הסוברים שיש לחלק בין שטר אמנה לשטר מזויף, ביאר סברתם וז"ל: "מפני שכל כיו"ב מתירא הוא שמא ידקדקו בית דין בכתיבה על ידי טענתו של זה או יחזרו אחר העדים ויתברר להם הענין ואין כאן מה לי לשקר"<sup>13</sup>.

היינו דבשטר מזויף היות וחושש שיתפסו בי"ד את עדיו, או יגלו שאין לו כלל עדים - לכתחילה אין כל מיגו במקרה שהתברר לן שזיף את השטר, משא"כ בשטר אמנה מכיון שלא זיפו אלא שהחתימות הם אמת אין מקום לחשש הנ"ל ולכן איכא מיגו.

ועפ"ז לכאו' מתורצות ב' הקושיות דלעיל:

בנוגע לקושיא הא' (מהי הסברא לחלק בין הודאה בשטר אמנה להודאה בשטר מזויף דסוכ"ס איכא מיגו) - אין כל מיגו במודה בשטר מזויף, שהרי ייתכן שמודה כי ירא שמא בי"ד יגלו את זיפו, משא"כ בשטר אמנה.

בנוגע לקושיא הב' (איך שינו מפשט דברי הגמ') - מכיון שלא שייך להעמיד בשטר מזויף, לכן בהכרח לפרש את דברי הגמ' שלא כפשוטם, ולומר שהכוונה "שטרא זיפא" היא "לאו שטרא זיפא ממש, אלא כמו שטרא זיפא שלא נכתב על מכירה זו ומאי ניהו - שטר אמנה דהוא בטל", וכן לפרש "אמינא אינקוט האי בידאי כל דהו" היינו שטר אמנה.

קיים בפועל. וצ"ע.

13. וכן נראה כוונת דברי הרי"ף הנ"ל שכתב וז"ל: "דהאי שטרא זיפא, לאו דציורי ציירי אלא כגון שטר אמנה הוא דאי בעי למימר שטרא מעליא הוא מצי אמר ומצי לקיומי בבי דינא ומש"ה מוקמינן לארעא בידיה אבל שטרא דזיפיה בציורא אפילו רבה מודה דחספא בעלמא הוא ולא אמרינן ביה מה לי לשקר", והיינו שבשטר אמנה מוקמינן לארעא בידיה מפני דיכול לומר שטרא מעליא ויכול לקיימו בבי"ד ללא כל חשש משא"כ בשטר מזויף. ובפנים הובא דברי המאירי שכתב במפורש כן (שבשטר מזויף אינו נאמן כי ירא שמא לא יצליח לקיים את השטר).

## ה.

## לכאו' גם בשטר מזויף איכא מיגו ובפרט כשהעדים סבורים דזה חתימת ידיהם

אך לכאו' עדיין שיטת הגאונים צריכה ביאור. שכן עדיין אפשרי ליישב את דברי הגמ' דעסקינן בשטר מזויף מבלי לשנות את פשט הדברים, ולומר שגם בשטר מזויף איכא מיגו, וכדלהלן.

דהנה ביאור המאירי הנ"ל עומד על חשש בעל השטר שבי"ד לא יצליחו לקיים את השטר מפני שיגלו את זיפון, אשר עקב חשש זה ליכא למיגו.

והרי לכאו' באם השטר כבר קויים בבי"ד ואז גילה בעל השטר לרבה שמדובר בשטר מזויף, הרי בפשטות איכא מיגו מפני שאין כל חשש להישאר בטענת "שטרא מעליא הוא", ובכך שהודה שהשטר שבידו הוא מזויף יש לו מיגו<sup>14</sup>.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מדוע לשנות מפשט דברי הגמ' המורים שהנתבע הודה בשטר מזויף ולדחוק שהכוונה לשטר אמנה, בעוד שגם בשטר מזויף איכא מיגו לאחר שבי"ד כבר קיימו את השטר.

והגם שלהעמיד את דברי הגמ' בשטר מקויים קצת דוחק הוא, שהרי לא מפורש בגמ' דעסקינן בשטר מקויים, מ"מ נראה שיותר דחוק להעמיד את הגמ' בשטר אמנה ולא בשטר מזויף מאשר להעמיד את דברי הגמ' בשטר מקויים, שהרי לומר דעסקינן בשטר אמנה ולא בשטר מזויף הוא לכאו' היפך דברי הגמ' "שטרא זייפא", בשונה מעשיית אוקימתא לדברי הגמ' שאין זה לשנות את הדברים אלא רק להעמידם במצב מסוים.

ועוד: באמת אפשר לומר דעסקינן אפי' בשטר שאינו מקויים ומ"מ איכא מיגו, מפני שייטכן שהנתבע יודע את מלאכת הזיוף היטב ואינו חושש. ובפרט אם עסקינן דהנתבע הודה שהביא עדים שקרים, הרי שיתאמו עדותם ויעידו עבורו ובפשטות לא אמור לחשוש שיתפסו עד כ"כ, וממילא איכא מיגו גם בשטר שטרם התקיים בבי"ד.

ולכאו' דברים הנ"ל הם כוונת דברי הרשב"ם על אתר<sup>15</sup>, דלאחרי שכתב שאפשר לבאר אחרת מדברי ר"ח הנ"ל ובלשונו "א"נ איכא לפרושי זייפא – שטר מזויף ממש". הוסיף "שזייף חתימת העדים יפה . . ומקיימים את השטר . . והלכך מצי לקיים את השטר ולומר שטרא מעליא הוא", שבפשטות כוונת הוספה זו היא כדי להתגבר על שיטת הגאונים הנ"ל הסוברים שאי אפשר ללמוד שמודה בשטר מזויף דאז ליכא מיגו מפני שירא, שהרי "זייף חתימת העדים יפה" ולכן "מצי לקיים

14. אך ראה לעיל הערה 12, דיש סברא לומר דגם בשטר מקויים בי"ד יתפסו ששיקר וכן נראה מלשון המאירי הנ"ל. ומ"מ הקשנו בפנים שהרי: א. פלוגתת הראשונים היא לכאו' רק בשטר שאינו מקויים עיי"ש בהערה. ב. קצת קשה לומר שלאחרי שבי"ד קיימו את השטר יחזרו לבדוק היטב את טיבו של השטר. וצ"ע.

15. ד"ה אין שטרא זייפא הוא.

את השטר" ללא כל חשש<sup>16,17</sup>!

וזהו לכאורה ג"כ כוונת הרשב"ם בהביאו פי' נוסף לדברי הגמ' 'שטרא זיפא הוא', וז"ל: "א"נ מצי לקיימו בעדים שקרים שחתמו לו" – "מצוי לקיימו" היינו ללא כל חשש שמא יתפסוהו, מפני שהעדים מעידים על חתימת ידיהם (שסיכם איתם לחתום בשקר), ולכן איכא מיגו<sup>18</sup>.

וע"פ כל הנ"ל, הדרא קושיא לדוכתא: מהו ההכרח לשנות ולדחוק דברי הגמ' ולהעמידם בשטר אמנה ולא בשטר מזויף, בעוד שאפשר לומר שגם בהודה שהשטר מזויף איכא מיגו (אם מפני שזיף

16. וזהו אשר העיר הנמו"י (על הרי"ף והנ"ל) וז"ל: "ואפשר כדפי' הר"ש דצייריה יפה עד שהם סבורים שהיא חתימת ידם אמרינן שפיר מגו אי בעי אמר ליה שטרא מעליא הוא שהרי קיימו א"כ נימניה במאי דאמר שטר היה לי ואירכס וכו'" ודו"ק.

17. והנה מהוספת דברי הרשב"ם "שזיף חתימת העדים יפה וטועים העדים כסבורים שחתמת ידיהם היא ומקיימים את השטר" נראה שכוונתו היא דעסקינן בגמ' שהשטר כבר מקויים ולכן איכא מיגו. ולפי"ז איכא לדייק שבשטר שאינו מקויים ליכא למיגו.

אך לכאורה זה אינו:

א. כתב בפירוש בהמשך "והלכך מצוי לקיים את השטר" והיינו דעסקינן שבפועל אין השטר מקויים.

ב. לפי"ז צריך לומר שר"ח והרי"ף ס"ל שגם כשקיים את השטר אין לו מיגו בשטר מזויף, וזה לכאורה לא נכון (ראה לעיל הערה 14).

ולכאורה צריך לומר שכל מה שכתב הרשב"ם לפנ"ז "וטועים העדים וכו'" זה ביכולת, והיינו שמכיון שזיף את חתימת העדים יפה לכן אפשרי שיטעו העדים ויסברו שחתמת ידיהם היא ויקיימו את השטר, ולכן "מצוי לקיים את השטר".

באם זה אכן כוונת הרשב"ם, נמצא שס"ל דאיכא מיגו גם כשאין השטר מקויים.

אך נראה יותר שכוונת הרשב"ם היא דעסקינן לאחר שהעדים כבר זיהו שזה כתב ידם ולכן כתב "וטועים העדים כסבורים שחתמת ידם" בלשון הווה (משא"כ לפי הביאור הנ"ל שהכוונה ביכולת הדברים, לשון זו פחות חלקה, והוה ליה לכתוב "ויטעו העדים וכו'" וכי"ב), אך טרם שבי"ד כתבו על השטר שהוא מקויים, היינו שלב ביניים, ולכן כתב "הלכך מצוי לקיים את השטר", ובנקודת זמן הזאת "גחין לחיש ליה לרבה וכו'".

[וטעם הדבר (שרשב"ם מעמיד באופן זה דווקא) נראה לומר: אין צורך לומר שבי"ד כבר קיימו בפועל שהרי גם כשהעדים סבורים שזה חתימת ידיהם כבר אין לו ממה לחשוש, אך טרם שהעדים סבורים שזה חתימת ידיהם, מי יימר לן שהנתבע בטוח שהעדים יטעו כדי לתת לו מיגו, דאפשר שהודה שהשטר מזויף דירא שמא העדים לא יטעו, וממילא ליכא למיגו].

ולפי"ז אין צורך להעמיד דברי הגמ' בשטר מקויים, אך צריך להעמיד שכבר זיהו העדים את חתימת ידיהם.

אך ראה לעיל הערה 16 דברי הנמו"י (בפי' רשב"ם) "שהרי קיימו" והיינו שהודה לאחר שכבר בי"ד עשה קיום לשטר, אך לפי"ז לשון הרשב"ם "מצוי לקיים את השטר" אינה מחזורת. וצ"ע.

18. והנה בסיום הדברים לאחר שהביא פי' ר"ח וב' פירושו כתב "וראשון עיקר", ובפשטות היה נראה שכוונתו לפי' ר"ח שהוא הראשון שהביא. אך ראה בהגהות וציונים על אתר שהכריח שכוונת הרשב"ם היא לפי' הראשון משני הפירושים שהוא עצמו הביא (ולא פירוש הר"ח שהובא בריש ד"ה) והיינו הפי' שמודה שהוא עצמו זיף את השטר (ולא שהודה שהציג שטר אמנה או הפי' שהחתים עדים בשקר), וכן כתב הרשב"א בסוגיין (ד"ה ולבסוף גחין ולחיש וכו') "ור"ש [ובפשטות הכוונה היא לרבינו שמואל והיינו הרשב"ם] ז"ל כן פירשה אפי' בדצייריה ציורי".

ולכאורה סברת רשב"ם להכריע כפי' הא' (ולא כפי' ר"ח) כבר מבואר בדבריו, שכל הכרחו של ר"ח לומר דמיירי בשטר אמנה כי בשטר מזויף ליכא מיגו, אך לאחר שהרשב"ם ביאר היטב דאיכא מיגו גם בשטר מזויף, אין צורך לדחוק דברי הגמ' דעסקינן בשטר אמנה ולא בשטר מזויף ולכן "וראשון עיקר".

והטעם שהכריע כפי' הראשון ולא כפי' השני (שהחתים עדים בשקר), מפני שסוכ"ס אפשר לומר שירא הנתבע שבי"ד בחקירתם את העדים יגלו שהעדים משקרים, משא"כ כפי' הראשון שהוא עצמו זיף יפה (וכבר העדים סבורים שזה חתימת ידיהם – ראה הערה קודמת) ליכא לחשש זה. ויל"ע.

יפה ובטוח בעצמו שהעדים יטעו שזה כתב ידם, אם מפני שהעדים סבורים שזה חתימת ידיהם ואם מפני שבי"ד כבר קיימו בפועל את השטר<sup>19</sup>) כפשטות דברי הגמ'. וא"כ יש להבין טובא מהו טעם ההכרח דר"ח והרי"ף דלעיל בשינוי לשון הגמ'!

.6

### דברי היד רמה שגם שיש מיגו בשטר מזויף מ"מ צריך להעמיד בשטר אמנה

והנה מצאנו ביד רמה<sup>20</sup> דכתב ג"כ כהר"ח וכהרי"ף דעסקינן שהנתבע הודה בשטר אמנה ולא בשטר מזויף. ובטעם הדבר כתב וז"ל:

"לא מבעיא היכא דלא יכיל לקיומיה בבי דינא ולא כלום הוא, דהא לא שייך ביה מה לי לשקר", והיינו ע"ד דברי המאירי הנ"ל דליכא למיגו בהודה שהשטר מזויף כי ירא שמא לא יצליח לקיים בבי"ד.

והוסיף<sup>21</sup> וז"ל: "אלא אפילו היכא דיכיל לקיומיה בבי דינא, מחמת דטרח לזיופי חתימות ידא דסהדי עד דממא לחתימות ידיהו דהוה איפשר ליה לקיומיה מכתב ידן היוצא ממקום אחר", והיינו ע"ד דברי הרשב"ם לעיל דס"ל דעסקינן בהודה בשטר מזויף "שזייף חתימת העדים יפה . . ומקיימים את השטר . . והלכך מצי לקיים את השטר ולומר שטרא מעליא הוא", וא"כ יש לנתבע מיגו.

ומ"מ "לא אמרינן מה לי לשקר", וטעם הדבר: "דכי שייך מה לי לשקר היכא דאיכא למימר דקושטא קא טעין ולא משקר, אבל בשטרא דאתברר דשקר מריה וזייפיה כי היכי דליהמניה, מאי מה לי לשקר איכא הא אנן סהדי דשקר".

לכאור' כוונת הדברים היא: הגם שיש מיגו, שהרי בידו לקיים את השטר ולטעון שטרא מעליא הוא, מ"מ אין לומר מיגו לאדם זה ששיקר וזייף שטר במרמה כדי שיאמינו לדבריו, משום דמיגו מברר לנו שהאדם שלפנינו דובר אמת ולא משקר, אך אדם שמשקר לא שייך לתת לו מיגו<sup>22</sup>.

והנה היד רמה לא מסתפק בטעם זה לבדו אלא מוסיף וז"ל:

19. ראה בהערה 17 שמלשונות רשב"ם נראה שניתן ללמוד שלושת אופנים הנ"ל, ועיין שם שאופן הג' (שבי"ד קיימו כבר בפועל) פחות נראה מאופן הא' (שסבור שהעדים יטעו), ויותר נראה אופן הב' (שהעדים טעו טרם שבי"ד הספיקו לקיים את השטר).

20. לב, א ד"ה ודוקא היכא וכו'.

21. וע"פ המבואר לעיל באריכות, יש לומר שהטעם שהיד רמה אינו מסתפק בכך שבמודה בשטר מזויף ליכא מיגו (ולכן צריך להעמיד את הגמ' בשטר אמנה), אלא מוסיף שגם באיכא מיגו וכגון שיכול לקיימו בי"ד, מ"מ אין לתת מיגו לאדם זה שהתגלה כשקרן ומזייף שטרות, הוא משום שאין מספיק לומר שמודה בשטר מזויף ליכא מיגו, שהרי שייך להעמיד בשטר מקויים או עכ"פ בשטר שאפשר לקיימו (אם מפני שידוע לזייף היטב, אם מפני שהעדים טועים ואם מפני שעדים שקרנים חתמו לו) ולכאור' ודאי עדיף ללמוד ולבאר כן מאשר לשנות מפשט גמ' דעסקינן בשטר מזויף. ולכן הוצרך להוסיף שגם באם יש מיגו מ"מ אין להשתמש בו. וראה בפנים.

22. זה גופא ניתן ללמוד בב' אופנים: א. מפני ששיקר אנו חוששים שגם כעת משקר (גם אם אין לנו ביאור מדוע הודה שהשטר מזויף). ב. הגם שהתברר לנו שכעת דובר אמת מ"מ כלל הוא דלא נותנים מיגו לשקרן.

"ועוד אם כן מצינו חוטא נשכר וסוגיין בכליה תלמודין דלא מצינו חוטא נשכר", כלומר באם הנתבע היה יר"ש, לא היה מזייף שטר וכו', אלא היה טוען מתחילה ששטר מעולה היה בידו ונאבד, וכמובן שלא היה זוכה בקרקע שהרי אין ראיה לטענתו מול התובע שהוא המרא קמא ו"המוציא מחבירו עליו הראיה".

משא"כ הנתבע שלפנינו, הגם שיש מיגו שהרי בידו לקיים את השטר ולטעון שטרא מעליא הוא, מ"מ אין לומר מיגו זה שנוצר על ידי חטא ושקר, ונמצא חוטא נשכר<sup>23</sup>.

ולאחר שני הביאורים הנ"ל מוסיף היד רמה ביאור נוסף (שלישי) וז"ל:

"ועוד דלא עדיף הא דינא מההיא דאמרינן בפרק אלו נערות (כתובות לו, ב<sup>4</sup>) האי שטרא ריעא דלא מגבינן ביה, מטעמא דכיוון דמהדר אזיופי זיופי זייף".

כוונת דבריו: בפרק אלו נערות בכתובות מובא גבי תשלום קנס ופיתוי לנערה שחטאו עימה – שדינה שאם יצא עליה שם רע בילדותה לא תקבל את הקנס ופיתוי שכן בפשטות היא חוטאת מרצונה. ומעירה הגמ' שניתן ללמוד מדין זה גבי אדם שיצא עליו קול שמזייף שטרות, שלכן לא יקבלו את שטרותיו כלל. ולמסקנא שם עכ"פ אומרת הגמ', דגבי נערה שהעידו עליה עדים שביקשה לזנות עמהם – הרי שלא תקבל תשלום קנס ופיתוי, וכמו"כ גבי אדם שהעידו עליו עדים שביקש מהם שיחתמו לו בשקר, לא נקבל את שטרותיו שכן אמרינן "כיון דקא מהדר אזיופא אימר זיופי זייף וכתב".

ועל זה מוסיף היד רמה "וכל שכן הכא דכיוון דטרח וזייף שטרא להימוניה, כ"ש דמזייף טענתיה להימוניה", והיינו, בכתובות הוכח שרוצה לזייף שטרות אין מקבלים שטרותיו ואפי' היכן שיש עדים המכירים החתימה ואומרים שהחתימה ידי העדים היא<sup>25</sup> מ"מ אין גובים משטר זה וא"כ כ"ש הכא שידועים בבירור שהוא זייף (שמכאן ולהבא אין לקבל שטרותיו), והוא הדין כשמצינו שזייף טענה שאין לתת אימון לטענותיו<sup>26</sup>.

והנה ע"פ דברים הנ"ל של היד רמה מצאנו אכן ביאור שמיישב היטב את שיטת הגאונים הנ"ל הסוברים שיש לדחוק בדברי הגמ' ולהעמיד שהנתבע הודה בשטר אמנה ולא בשטר מזויף, מפני שאין

23. ועד"ו כתב המאירי הנ"ל בסוף דבריו (לאחרי שהוכיח מפשט דברי הגמ' דלא כשיטת הגאונים) וז"ל: "[מ"מ אין להעמיד את הסוגיא בשטר מזויף] שלא יהא חוטא נשכר". עיי"ש.

24. לשלימות הבנת ראייתו להלן דברי הגמ' שם במילואם: "היוצאת משום שם רע בת סקילה היא אמר רב ששת הכי קאמר מי שיצא עליה שם רע בילדותה אין לה לא קנס ולא פיתוי אמר רב פפא ש"מ האי שטרא ריעא לא מגבינן ביה היכי דמי אילימא דנפק קלא עליה דשטרא דזייפא הוא דכוותה הכא דנפק עלה קלא דונאי והא אמר רבא יצא לה שם מזנה בעיר אין חוששין לה אלא דאתו בי תרי ואמרי לדידהו תבעתנהי באיסורא דכוותה הכא דאתו בי תרי ואמרי לדידהו אמר להו זייפו לי בשלמא התם שכיחי פרוצין אלא הכא אם הוא הוחזק כל ישראל מי הוחזקו הכא נמי כיון דקא מהדר אזיופא אימר זיופי זייף וכתב". וראה בפנים.

25. ראה בהגהות וציונים שם מנ"א מכת"י עיי"ש.

26. צריך ביאור קצת מהו החילוק בין תי' הא' לתי' הג'. ושמא יש לומר שהתי' הג' הוא הוכחה לתי' הא', אך לפי"ו קשה: א. מדוע הביאו לאחרי התי' הב' ולא תכף אחר תי' הא'. ב. מדוע נקט בלשון "ועוד" דמורה שהוא תירוץ נוסף ולא הוכחה לתירוץ הקודם. וצ"ע.

אומרים מיגו בשטר מזויף הגם שיש מיגו, מ"מ אין לתת מיגו לאדם זה שהתגלה שקרן או לומר מיגו זה שנוצר ע"י חטא או לתת מיגו לאדם זה שמזייף שטרות וטענות.

## ז.

### הצורך להביא ג' תירוצים

והנה יש להבין מדוע הוצרך היד רמה להביא ג' ביאורים (לכך שאין להעמיד את דברי הגמ' בשטר מזויף גם בשיש מיגו), א. שאין לומר מיגו לאדם שהתגלה שקרן. ב. שאין לומר מיגו שנבנה ע"י חטא דנמצא חוטא נשכר. ג. שאין לומר מיגו לאדם המזייף שטרות וטענות. ולא הסתפק בחד מינייהו.

ואולי יש לומר הביאור בזה:

לאחרי התבוננות בשלושת הביאורים הנ"ל נראה שבכל אחד מהם יש דוחק, ולכן הוצרך להביא ג' ביאורים כדי לחזק היטב את דבריו, שרק מפני ג' סיבות האלו יחדיו ניתן לומר שלא אמרי' מיגו בשטר מזויף.

ביאור הדברים:

בתי' הא' - דלא נותנים מיגו לאדם שהתגלה כשקרן - קצת קשה: סוכ"ס יש לו מיגו שהקרקע שלו, דאי היה רוצה לגזול את הקרקע יכול לטעון על השטר שאוחז בידו "שטרא מעליא הוא" ומה לו לשקר ולהודות שהשטר שמחזיק מזויף הוא, ומה אכפת לי שאדם זה עושה מעשים שלא יעשו, הרי יש לו טענת מיגו. ועכ"פ צריך להביא ראיה שאדם שאינו מתנהג כדבעי מפסיד את המיגו העומד לטובתו<sup>27</sup>.

בתי' הב' - דאם אמרינן מיגו במזויף ממש הרי שיוצא חוטא נשכר - קצת קשה: גם לשיטת היד רמה (והר"ח והרי"ף) המיגו נבנה ע"י שבעל השטר רימה במקצת בכך הציג בבי"ד שטר אמנה (שאיננו שטר מכר ואין בכוחו באמת להחזיק את הקרקע ברשותו) בתור שטר מכר.

ואם אכן היה הנתבע ירא שמים בתכלית, ודאי שלא היה מציג מצג שווא בבי"ד, אלא היה אומר את האמת מתחילה ששטרא מעליא היה לו ונאבד בלי להציג שטר אמנה בבי"ד ולהראות כאילו מדובר בשטר מכר אמיתי, ומובן שלמעשה היה מפסיד את הקרקע שהרי אין ראיה לטענתו ו"המוציא מחבירו [דהיינו התובע שהוא מרא קמא] עליו הראיה".

הגם שאין זה אותו רמת חטא שזייף בעצמו שטר, מ"מ סוכ"ס החוטא נשכר והירא שמים הפסיד ודוחק קצת לחלק בין חטא קטן לחטא גדול.

בתי' הג' - דמוכח שאדם שביקש לזייף שטרות אין מקבלים שטרותיו - קצת קשה: ההוכחה הנ"ל דכ"ש מאדם שיצא עליו שם דמזייף סוכ"ס חסרה ואינה מושלמת. שכן בכתובות מוכח גבי אדם המחזר לזייף שטרותיו, דאין מקבלים ממנו שטרות ומכאן כ"ש לסוגיין כשמזייף ממש.

27. וראה בהערה 22, והקושי בפנים הוא לפי האופן הב'. ולפי האופן הא' גם יש להקשות: מפני מה לומר שגם כעת משקר, הרי אם היה משקר היה נשאר בטענתו הראשונה. ויל"ע.



היינו דאין מקבלים ממנו אכן את השטרות, אך מניין שאין נותנים לו מיגו, מדוע שזה ימנע ממנו ראייה שדובר אמת הוא שהרי 'מה לי לשקר'. ומה שזייף טענה, סוכ"ס יש לו מיגו<sup>28</sup>.

ואולי י"ל דלכן הביא היד רמה ג' תירוצים ולא הסתפק באחד או שנים מהם מפני שכל אחד לחוד דחוק ואינו מושלם, ושמא בצירוף ג' סברות אלו יחדיו אכן יש להוכיח דאין להעמיד בשטר מזויף ומוכרחים לשנות מפשט הגמ'.

ח.

### ביאור שיטת הראשונים דס"ל שמקבל מיגו גם שהודה בזיוף

אך לפי כל הנ"ל יש לבאר את שיטת שאר הראשונים (רשב"ם ורשב"א ועוד) דס"ל דעסקינן בהודה שהשטר שאוחז בידו מזויף הוא, ובכל אופן בי"ד נותנים לו מיגו, ומהי סברתם הרי הוא רמאי וכיצד החוטא יהא נשכר וכו'?

ויש לומר ובפשטות: הגם דשקרן הוא סוכ"ס יש לו מיגו. דאלמלא היה מגלה לרבה על הזיוף הרי שהקרקע הייתה נשאת בחזקתו מכח שטר זה המזויף (וכדלעיל, היד רמה בפשטות לא חולק על זה דיש לו מיגו, אלא טוען שלא נותנים לו המיגו).

ולגבי ההוכחה שהביא היד רמה מכתובות, יש לומר בפשטות וכדלעיל: הגם שמוכח שאין לקבל מכאן ולהבא שטרות הנתבע מפני שזייף שטרות (וכ"ש הוא מהסוגיא דכתובות), מ"מ א"ז מסביר מפני מה לא נקבל טענתו "שטרא מעליא הוה לי ואירכס" דהרי סוכ"ס עומדת לרשותו טענת מיגו.

ומצד הטענה דהיד רמה דאם מזויף ממש הרי שיוצא החוטא נשכר – הרי כדלעיל בארוכה גם בשטר אמנה יוצא החוטא נשכר ואין מקום (כ"כ) לחלק ביניהם. ועוד והוא העיקר: לבאר כדברי הגאונים הנ"ל יש לשנות מפשט דברי הגמ'. וק"ל.



28. ואולי לכך העמיד היד רמה תירוץ זה כשלישי (הגם שמלווה בהוכחה) מפני שההוכחה אינה מושלמת. ויל"ע.

## בדברי הרמב"ן בסוגיא דאנן אחתינן ואנן אסקינן

שיטות הראשונים בסוגיית הגמ' אנן אחתינן ואנן אסקינן / הוכחת הרמב"ן לשיטתו / הקושי לכאור' והביאור בהוכחת הרמב"ן / ניסיון הוכחה לרשב"ם והביאור בהוכחת הרמב"ן

הת' השליח מנחם מענדל שי' גולדשמיד  
תלמיד בישיבה

א.

### שיטות הראשונים בסוגיית הגמ' אנן אחתינן ואנן אסקינן

איתא במסכתין': "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, האי אייתי סהדי דאבהתיה ואכלה שני חזקה, והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה" - שנים שטענו שהשדה של אבותיהם, ראובן הביא עדים שהיא של אבותיו ושהוא אכל את פרותיה במשך ג' שנות חזקה, ושמעון הביא עדים שהוא זה שהיה בשדה במשך אותן ג' שנות חזקה.

"אמר רב נחמן, אוקי אכילה לבהדי אכילה ואוקי ארעא בחזקת אבהתא" - רב נחמן פוסק, כיון שיש כאן שני כיתות עדים המכחישות זו את זו, לא מקבלים את עדות שניהן, ומעמידים את הקרקע אצל זה שהביא עדים שהקרקע של אבותיו.

"הדר אייתי סהדי דאבהתיה היא" - לאחר זמן חזר שמעון והביא גם הוא עדים שהשדה של אבותיו.

"אמר רב נחמן, אנן אחתיניה אנן מסקינן ליה, לזילותא דבי דינא לא חיישינן" - אנחנו הורדנו את ראובן לשדה, אנחנו נוציא אותו, ולחשש שאנשים יזלזלו בבית דין לא חוששים.

ונחלקו הראשונים בביאור המקרה ולפ"ז מהו הפסק של ר' נחמן. ומצינו בזה ב' שיטות (עיקריות):

א. שלא היה מוחזק בשדה מלכתחילה, ועכשיו הב"ד מוציאין ויהא "כל דאלים גבר". ואילו במקרה שכן היה מוחזק, מעמידים בידו ככל מקרה של "תרי ותרי".

ב. שאותו שלא הביא עדי אבות בתחילה הי' מוחזק בקרקע, ולאחר מכן הוצאנו אותו ממנה, ונתנו אותה לשני שהביא עדי אבות, ולבסוף, כשאף הוא הביא עדי אבות, פוסקים שהקרקע חוזרת ליד המוחזק, כיון ואין בידינו להכריע של מי היא, כדלקמן.

רשב"ם כתב: "הדר אייתי סהדי. אותו שהפסידו רב נחמן, דאבהתיה היא, והרי לשניהם עדי חזקה ועדי אבות ואין כח לזה מזה, וכל דאלים גבר כדאמר רב נחמן לקמן בשמעתין. אנן מסקינן ליה כלומר לא נחזיק את זה יותר מזה הואיל ועדות שניהם שוה, לזילותא דבי דינא שמא ילגלו הבריות על ב"ד על שסותרין את דיניהם ודמי לחוכא ואיטלולא", עכ"ל.

היינו דרשב"ם לומד שהדין הוא "כל דאלים גבר", כיון ד"עדות שניהם שוה". ומדבריו אלו מוכח שסובר שלא היה מוחזק בשדה, דכאשר יש "תרי ותרי" ויש מוחזק, מעמידים ביד המוחזק. ומכך שכתב שהדין "כל דאלים גבר", מוכח שלא היה מוחזק בתחילה.

והתוס' לעומת זאת מביא שני אופנים ובלשונו: "אנן אחתינן ליה אנן מסקינן ליה. ואם היה אותו דלית ליה חזקת אבהתיה מוחזק תחילה, אתי שפיר "אחתינן ומסקינן" שנעמידה בידו כאשר היה בתחלה. ואפילו לא היה מוחזק לא זה ולא זה, מצי לפרש אחתינא ליה לתתה לזה, ומסקינא ליה שנוציאנה מידו ויהא דין כל דאלים גבר. ר"י", עכ"ל.

כלומר, תוס' מביא שני האופנים הנ"ל לפירוש הסוגיא: אופן ראשון, שאחד מהם היה מוחזק בשדה, והוא זה שטען שהשדה של אבותיו ולא הביא עדים, ולאחר מכן הביא גם הוא עדים, ועל זה אומרים "אחתינן ומסקינן", שכן בתחילה הורדנו והוצאנו אותו מהשדה שהיה מוחזק בה, ועכשיו אנחנו חוזרים ומורידים אותו לשדה.

אופן שני, מלכתחילה לא היה אף אחד מוחזק בשדה, ובאו שניהם לב"ד וב"ד הורידו את מי שהביא עדים, ועכשיו מוציאים מידו ומעמידים את הדין "כל דאלים גבר", והפי' ב"אחתינן ומסקינן" הוא, הורדנו אותו (את זה שהביא עדים בתחילה) לשדה, וכעת מוציאים אותו משם, ומעמידים את הדין "כל דאלים גבר".

הרמב"ן לעומת זאת סובר שמדובר שהיה מוחזק, וז"ל: "ר"ח ז"ל פי', שהיתה בידו של אחד מהם כשבאו לב"ד, והביא שכנגדו עדים של אבותיו והוציאוה מידו, ועכשיו כשהביא אף זה עדים של אבותיו מוציאים אותה מידו ומחזירין אותה לרשותו של מחזיק שהוציאוה מידו. ולפי פי' זה אם לא היתה ברשותו של אחד מהם כשבאו לבית דין תחלה, אע"פ שמסרוה בידו של אחד מהם, כשיביא חברו למחר עדים של אבותיו לא מסלקינן ליה למימר כל דאלים גבר, אע"פ שאנו הורדנוהו לזה לתוכה שלא כדין. דכיון דינא כל דאלים גבר הוה, לא מזדקקינן להו ולא נפקא מחזקתיה דהאי כיון שירד בה ברשות, ולזה דעתנו נוטה וכו'", עכ"ל.

היינו דהרמב"ן מביא את שיטת הרבינו חננאל שס"ל דאיירי שהיה מוחזק בתחילה, והוציאו ממנו, וכעת מחזירים לו. ומוסיף, שבמקרה בו לא היה מוחזק בתחילה, וב"ד הורידו לתוכה את זה שהביא עדים ראשון, וכעת השני מביא עדים ג"כ, לא מסלקים אותו ואמרין "כל דאלים גבר", למרות שמתברר שהוא ירד שלא כדין. שמכיון והדין "כל דאלים גבר", ב"ד לא מתערבים ולא מוציאים מידו זה שהורדנו לתוכה ברשות ב"ד. ואומר הרמב"ן שלכך דעתנו נוטה ג"כ, וחולק על דברי הרשב"ם.

## ב.

## הוכחת הרמב"ן לשיטתו

והרמב"ן הביא שיטתו, וז"ל: "ובירושלמי כך הוא אמור שם זה המעשה כמו שפירשנו, ראובן היה אוכל שדה בחזקה שהיה שלו, והביא שמעון עדים שמת אביו מתוכה, מפקין מן ראובן ויהבין לשמעון. הלך ראובן והביא עדים שלא מת אביו מתוכה, אמר רב נחמן בר יעקב אנן אפקינן ואנן מהדרינן ליה וכו'. וכיון שהענין הוא כמו שאמרנו, על הרב רבי שמואל ז"ל להביא ראיה דמפקינן ארעא לכל דאלים גבר", עכ"ל.

בירושלמי מובא סיפור על ראובן שהיה מוחזק בשדה, והביא שמעון עדים שהשדה של אבותיו, ואביו מת כשהשדה בחזקתו<sup>2</sup>, מוציאים את השדה מראובן ונותנים אותה לשמעון. אח"כ ראובן הביא עדים שלא מת אביו של שמעון מתוכה, ומכחישי את דברי העדים שמת אביו מתוכה. פסק רב נחמן בר יעקב שמכיון והוצאנו את השדה מידו של ראובן המוחזק, מחזירים אותה אליו.

ומכאן מוכיח הרמב"ן שמדובר שהיה מוחזק, ועל זה פסק רב נחמן בנדו"ד ש"אחתינן ומסקינן". ואילו במקרה שלא היה מוחזק בתחילה לא בזה איירינן. ומסיים, שהרשב"ם שלומד שמדובר שאין מוחזק, עליו להוכיח את שיטתו מול דברי הירושלמי הנ"ל.

## ג.

## הקושי לכאור' והביאור בהוכחת הרמב"ן

ולכאור' הוכחת הרמב"ן צריכה ביאור, שהרי הגמ' שם מביאה סיפור שכך היה המעשה. וא"כ מדוע מוכח משם שהדין הוא דווקא כשאינן מוחזק, ולכאור' אפשר לומר שהדין יהיה "כל דאלים גבר" גם כאשר אין מוחזק (כשיטת הרשב"ם), וזה ששם הגמ' איירי במקרה של מוחזק הוא מכיון דכך היה המעשה.

אבל בפשטות אין לומר כן, כיון ואם אכן הדין היה שכאשר אין מוחזק אומרים "כל דאלים גבר", הו"ל לגמ' לומר את הדין באופן ברור, ולא שנלמד מסיפור, ובפרט לא באופן שאפשר להוכיח להיפך. וא"כ, מזה שהגמ' הביאה דווקא סיפור זה כפי שהוא, מוכח שהדין הוא שכאשר יש מוחזק לא אמרינן כל דאלים גבר, כדברי הרמב"ן.

## ד.

## ניסיון הוכחה לרשב"ם והביאור בהוכחת הרמב"ן

ועדיין צריך ביאור, שכן גם אם נאמר שהדין כל דאלים גבר, ומדובר במקרה שלא אי' מוחזק, עדיין יש צורך שהגמ' בירושלמי תביא את הסיפור כמו שהוא, בשביל להוכיח עניין אחר.

2. ב"ב פ"ג ה"ד, ובאריכות בכתובות פ"ב ה"ב.

3. ובכך מוכחשת טענתו של ראובן שקנה את השדה מאביו של שמעון (ע"פ פני משה בירושלמי ב"ב שם).

שכן, הראשונים חלוקים כנ"ל מה הדין במקרה שאין מוחזק, הרמב"ן שסובר שמדובר כשיש מוחזק אומר במפורש שכאשר אין מוחזק לא אמרינן כל דאלים גבר, ואילו הרשב"ם למד שהסיפור הוא כשאין מוחזק וכן אמרינן כל דאלים גבר. ואילו במקרה השני כשיש מוחזק, הרמב"ן לומד במפורש שכשיש מוחזק אמרינן "אנן אחתינן אנן מסקינן", ואילו הרשב"ם אינו כותב במפורש, אך בפשטות יסבור גם הוא שאמרינן "אנן אחתינן אנן מסקינן".

וא"כ, לכאורה אפשר לומר שהגמ' בירושלמי מספרת כך את הסיפור ומוכיחה שכאשר יש מוחזק מחליטים את השדה בידו, ולא פוסקים "כל דאלים גבר". וזו הוכחה לשניהם דכאשר יש מוחזק אמרינן "אנן אחתינן אנן מסקינן" ולא אמרינן כל דאלים גבר בכה"ג. ולמה לנו לומר שההוכחה היא לשיטת הרמב"ן שהדין הוא דווקא כשיש מוחזק?

אלא, הדיון בירושלמי שם הוא בענין "זילותא דבי דינא", כמוכח מהמשך הסוגיא שם, וע"ז דנה הגמ' אי נימא "אנן אחתינן אנן מסקינן" דהא יש לחוש לזילותא, וא"כ נראה דכאשר הגמ' מביאה כזה סיפור בסוגיא של זילותא, מוכח שבאה לומר שחשש זילותא קיים רק בכה"ג דיש מוחזק, כדברי הרמב"ן. ואינה באה להוכיח שהדין שמחליטים ביד המוחזק, כיון שאין זה השקו"ט בגמ' שם להסביר מה הדין של תרי ותרי, אלא רק לענין זילותא.

ואחר שנתבארה הוכחת הרמב"ן, צ"ב בדעת הרשב"ם.

ולכאורה אפשר לתרץ את דעת הרשב"ם בב' אופנים, א. שזה רק כסיפור בעלמא, ולפעמים הגמ' מביאה סיפורים באריכות פרטים על אף שאין בכל הפרטים נפק"מ לדינא. ב. שהנפק"מ היא באמת כנ"ל שמחליטים ביד המוחזק, אע"פ שאין זה הסוגיא שם. ועצ"ע.



4. לעיל ס"ג הקשינו דלכאורה אין זו הוכחה לשיטת הרמב"ן, כיון דזהו רק מעשה שהיה. ולאחר שנתבאר שם דבפשטות אין לומר דזהו מעשה גרידא אלא ללמדנו דין, סו"ס למה לן למימר דבא לאפוקי הדין בגווי אחריני (כשאין מוחזק).

## בדעת רמב"י בשנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת

ביאור התוס' והרמב"ן בסוגיית הגמ' בדברי רמב"י והקושי בזה / ביאור בהכרח דברי הגמ' בטעמו של רמב"י  
ע"פ דיוק בדבריו / ביאור דברי הרשב"ם בדעת רמב"י / טעם מחלוקת רשב"ם ותוס' ורמב"ן בהבנת דברי  
רמב"י

הת' השליח לוי יצחק שי' וודצ'וב  
תלמיד בישיבה

### א.

#### ביאור התוס' והרמב"ן בסוגיית הגמ' בדברי רמב"י והקושי בזה

במסכתין: אמר רב נחמן אנן אחתיניה אנן מסקינן ליה לזילותא דבי דינא לא חיישינן. מתיב רבא ואיתימא רבי זעירא שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה הרי זו לא תנשא ואם נשאת לא תצא, רבי מנחם ברבי יוסי אומר תצא, אמר ר' מנחם בר יוסי אימתי אני אומר תצא, בזמן שבאו עדים ואח"כ נשאת אבל נשאת ואח"כ באו עדים הרי זו לא תצא. ע"כ.

וכתב התוס'<sup>2</sup> "וטעמא משום זילותא דבי דינא", והיינו דרבא הקשה לדברי רב נחמן מדברי רמב"י בברייתא, דבנשאת לאחר ששנים אמרו נתגרשה ושנים אמרו לא נתגרשה תצא, ואם נשאת ע"פ שני עדים שהתירוה לינשא, ואח"כ באו שני עדים ואמרו שבעלה חי או לא נתגרשה, לא תצא משום זילותא דבי דינא, דכיון שהתירוה לינשא ונשאת לא תצא. וא"כ קשה לרב נחמן דאמר דלא חיישינן לזילותא דבי דינא.

והקשה התוס' דמדוע א"כ במקרה שעדיין לא נשאת ורק התירוה לינשא ואח"כ באו עדים ואסרוה לא מתירין לה לינשא, והא כיון שבאו קודם עדים שמותרת היא והתרנוה, א"כ אף כאשר באו שני עדים שאסרוה לא נאסור אותה משום דחיישינן לזילותא דב"ד, ואף אם היא עוד לא נשאת?

ותירץ, דבלא נשאת ורק התירוה להינשא, בכל אופן אנו מוכרחים לאוסרה על כל העולם מלבד העד שלה, דהרי לשאר העולם אף אם נשאת תצא כיון שאיכא אשם תלוי, ורק בנשאת לעד שלה שיודע בודאי שמת בעלה אמרינן דלא תצא (כדברי הגמ' בכתובות), וא"כ כיון שבכל אופן אסרינן לה

1. לא, ב.  
2. ד"ה אבל ניסת.

ואיכא זילותא, אסרינן אותה כבר לכל העולם. משא"כ כאשר כבר נשאת (לעד שלה) אם תצא איכא זילותא, ולכן לא תצא. א"כ מובן דטעמא דרמב"י הוא משום זילותא דב"ד.

ובחידושי הרמב"ן תירץ באופ"א, די"ל דרק בעשו מעשה ע"פ פסק בי"ד איכא זילותא, משא"כ כאשר פסקו בי"ד ולא עשו מעשה, ליכא זילותא אם ישנו הפס"ד שלהם. ולכן רק בנשאת לא תצא, כיון דרק אז איכא זילותא, משא"כ אם לא נשאת ורק התירוה להינשא, אפשר לשנות את הפס"ד שלא תנשא דבזה ליכא זילותא.

ולכאורה צ"ב בקושיית הגמ' ע"פ הבנת הראשונים, דמנא לן שטעמיה דרמב"י דאם נשאת קודם שבאו עדים לא תצא הוא משום זילותא דב"ד, והרי בפשטות נראה בדבריו שאם נשאת קודם שבאו עדים לא תצא הוא דכיון שנשאת בהיתר לא מצרכינן לה לצאת, משא"כ בנשאת לאחר שבאו עדים דנשאת באיסור תצא, והוי כעין קנס, דכיון שנשאת באיסור לא הקלנו עליה שלא תצא.

וא"כ מניין ההוכחה מכאן שרמב"י ס"ל שחיישינן לזילותא דב"ד, וא"כ לא קשה מידי לרב נחמן שאמר דלא חיישינן לזילותא דב"ד, דמצי לומר בפשטות, כנ"ל שהטעם של רמב"י הוא דלא תצא משום שלא הצרכנוה לצאת.

ועוד, דבגוף הסברא דטעמא דלא תצא הוא משום דחיישינן לזילותא דבי"ד, דכיון שמן הדין תצא, כיצד מטעם זילותא דב"ד נתיר לה להישאר תחת בעלה, ועדיף טפי לומר שהוא משום שמן הדין מותר לה להישאר תחת בעלה, אלא דבנשאת באיסור קנסינן לה דתצא.

ואם נפרש כן בדברי רמב"י תתורץ בפשטות גם קושיית תוס' והרמב"ן על החילוק בין נשאת ללא נשאת, דהרמב"ן ותוס' נדחקו בזה, משא"כ אם נפרש שהוא משום קנס מובן בפשטות החילוק בין נשאת ללא נשאת, דבנשאת הקלנו עליה שלא תצא, משא"כ בלא נשאת שלא נתיר לה מתחילה לינשא.

## ב.

### ביאור בהכרח דברי הגמ' בטעמו של רמב"י ע"פ דיוק בדבריו

ואולי יש לבאר זה ע"פ דיוק דברי רמב"י, שלפ"ז יובן הטעם שהוכרחה הגמ' לבאר דטעמו הוא משום זילותא דב"ד, ולא דהטעם דאינה צריכה לצאת הוא משום דנשאת בהיתר, דהלשון בדברי רמב"י הוא "רבי מנחם ברבי יוסי אומר תצא אמר ר' מנחם בר יוסי אימתי אני אומר תצא בזמן שבאו עדים ואח"כ נשאת אבל נשאת ואח"כ באו עדים הרי זו לא תצא".

והנה, אם רמב"י מסכים לעצם דברי רבנן שמן הדין אינה צריכה לצאת, רק שסבר דבנשאת באיסור לאחר שבאו עדים תצא, א"כ היה צריך להתחיל ולכתוב להיפך, "אימתי לא תצא בזמן שנשאת ואח"כ באו עדים, אבל באו עדים ואח"כ נשאת הרי זו תצא" וכיו"ב, ואעפ"כ כתב באריכות "רמב"י אומר תצא, אמר רמב"י אימתי אני אומר תצא וכו'".

ומצד לשון זה הוכרחה הגמ', ע"פ הבנת הרמב"ן ותוס', לבאר דרמב"י פליג על עצם דברי רבנן, וס"ל דמן הדין תצא ולא מתירינן לה להישאר תחת בעלה. אלא דהוסיף אח"כ "אימתי אני אומר

תצא וכו", דהחידוש הוא במקרה שנשאת ואח"כ באו עדים, דאז לא תצא, וע"כ דהטעם הוא משום דחיישינן לזילותא דב"ד.

ולכן הקשתה הגמ' על רב נחמן דמדברי רמב"י מוכח דס"ל דחיישינן לזילותא דב"ד.

## ג.

### ביאור דברי הרשב"ם בדעת רמב"י

והנה הרשב"ם כתב<sup>3</sup>: "האחרונים שאמרו לא מת ולאח"כ ניסת, לפיכך תצא שהרי באיסור נשאת שאילו שאלה מב"ד היו אוסרין לה לינשא". והיינו, דמשמע דמן הדין כאשר נישאת בהיתר אין צריכה לצאת, אלא דבנישאת באיסור תצא, ולכאורה היינו כעין קנס.

אמנם בד"ה שלאחריו כתב: "אבל אם נשאת - ע"פ עדי מיתה שהתירוה בית דין לינשא, ואח"כ באו עדים שהוא קיים לא תצא דחיישינן לזילותא דבי דינא וקשה לרב נחמן".

ולכאורה קשה, דהא מד"ה שלפניו משמע דבנישאת בהיתר פשוט שאין צריכה לצאת, והחידוש הוא שבנישאת לאחר שבאו עדים תצא משום שנישאת באיסור. משא"כ מד"ה זה משמע דמן הדין היתה צריכה לצאת, אלא דבנישאת ואח"כ באו עדים לא תצא משום דחיישינן לזילותא דב"ד.

ויש לבאר בזה ובהקדים מש"כ הר"י מיגאש<sup>4</sup>: "אלמא אע"ג דאתו סהדי השתא דאשת איש היא ואלו אתו מעיקרא מקמי דתנסיב לא הוה שבקינן לה לנסוביה, כיון דלבתר דאינסיב הוא דאתו ליה הני סהדי ואכתי ספק אשת איש היא מספק לא מפקינן לה מתותי גברא, דהא איכא סהדי דנשאת על פיהם דקא מסהדי דלאו אשת איש היא, ולא מפקינן לה מתותיה האי בעל שני אלא בראיה ברורה דהך בעל ראשון לא מת, אי נמי לא גרשה".

ונמצא מדבריו דטעמו של רמב"י דלא תצא בנישאת ואח"כ באו עדים הוא, משום דעתה היא מוחזקת תחת בעלה שהרי נישאת בהיתר (ע"פ עדים שהתירוה ונישאת לאחד מעדיה) ולא מוציין אישה מתחת בעלה.

ולפ"ז יש לבאר דס"ל לרשב"ם דבאיכא אשה תחת בעלה לא תצא משום דהיא מוחזקת כעת תחת בעלה, ולכן כאשר נישאת ואח"כ באו עדים לא תצא, משא"כ בבאו עדים ואח"כ נשאת ה"ז תצא, דהא כיון שנישאת באיסור הרי אינה בחזקת בעלה אלא בחזקת א"א, דאין הנישואין באיסור מועילים לה לצאת מחזקת א"א.

ולכן כתב רשב"ם "תצא שהרי באיסור נישאת", דאין כוונתו דכיון שנישאת באיסור תצא והוי כעין קנס, אלא דבנישאת באיסור אינה נקראת מוחזקת תחת בעלה ולכן תצא.

אמנם לכאורה היה אפשר לשאול ע"ז, דא"כ כ"ה הדין גם בנישאת ואח"כ באו עדים, דכיון שכעת איכא תרי ותרי, א"כ היא כעת באיסור תחת בעלה ותצא.

3. ד"ה בזמן שבאו עדים.

4. הובא בשטמ"ק כאן.



ולכן כתב רשב"ם "לא תצא דחיישינן לזילותא דבי דינא", ואין הכוונה כאן שמן הדין היתה צריכה לצאת אלא דמטעם חיישינן לזילותא דב"ד לא תצא, אלא דכמו שישנו להכליל דחיישינן לזילותא דב"ד ולכן אין ב"ד משנים הפס"ד שלהם, כמו"כ הכא כיון שנשאת בהיתר ה"ז נחשב שגם כעת היא בהיתר וליתא לחזקת א"א, ולכן לא תצא.

והיינו דאין הטעם דחיישינן לזילותא דב"ד ענין בפ"ע, אלא זהו טעם לכך שבאמת מותרת להשאר תחת בעלה.

ולפ"ז א"ש תיווך דברי הרשב"ם, שמחד כתב שבבאו עדים ואח"כ נישאת תצא משום דבאיסור נישאת, ומאידך בנישאת ואח"כ באו עדים כתב דלא תצא משום דחיישינן לזילותא דב"ד.

#### ד.

#### טעם מחלוקת רשב"ם ותוס' ורמב"ן בהכנת דברי רמב"י

והנה לפ"ז לכאורה צ"ב מה הטעם שתוס' והרמב"ן לא סברו כהרשב"ם, דלכאורה פירושו מתאים עם ההבנה הפשוטה בדברי רמב"י (כנ"ל ס"א), דהטעם דנשאת ואח"כ באו עדים לא תצא הוא משום שנשאת בהיתר, והא דבאו עדים ואח"כ נשאת תצא הוא משום דנשאת באיסור.

וי"ל דהוא מטעם שביארנו לעיל ס"ג בדיוק הלשון "רמב"י אומר תצא, אמר רמב"י אימתי אני אומר תצא וכו'", דמהמשך הלשון משמע דדעתו היא דעיקר הדין הוא שתצא, אלא דבגדון מסויים כאשר נישאת ואח"כ באו עדים אזי לא תצא, וע"כ זהו מטעם דחיישינן לזילותא דב"ד, משא"כ לדעת הרשב"ם ע"פ ביאור הנ"ל הרי אינו חולק על עיקר דעת רבנן שלא תצא, אלא דס"ל דהוא רק בגדון שנישאת ואח"כ באו עדים, וא"כ לפי דבריו היה צ"ל כ' "אימתי לא תצא בזמן שנשאת ואח"כ באו עדים וכו'". ולשיטת הראשונים עדיף לימוד דעתו של רמב"י מהל' בו אמר את דבריו.



## בפרשב"ם שרבה הודה לאביי זל"א מיגו במקום עדים

### ושקו"ט בשי' התוס' בעניין זה

הצעת הסוגיא ושיטת רשב"ם שרבה הודה לאביי / שיטת התוס' דרבה לא הדר ביה ומה שצ"ע בזה / יישוב שיטת התוס' שרבה לא הדר ביה / ההוכחות של רשב"ם תלויות בכך שאביי תלמידו / פי' הרשב"ם שרבה הדר ביה עולה בקנה אחד עם שיטת התוס' / רשב"ם מסכים לשי' התוס' דלא שייך לגרוס הכא רבא / שי' רשב"ם דסוגייתנו והסוגיא לקמן שונות הם / לשי' רשב"ם שייך לגרוס הכא והתם רבא משא"כ לתוס' / המתבאר מכהנ"ל

הת' השליח יעקב ישדאל שי' יפרח  
תלמיד בישיבה

#### א.

#### הצעת הסוגיא ושיטת רשב"ם שרבה הודה לאביי

איתא במסכתין (לא, א): "זה אומר של אבותי [ואכלתיה שני חזקה:] וזה אומר של אבותי, האי אייתי סהדי דאבהתיה היא והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה, אמר רבה מה לו לשקר אי בעי א"ל מינך זבנתה ואכלתיה שני חזקה, א"ל אביי מה לו לשקר במקום עדים לא אמרינן, הדר א"ל אין דאבהתך היא זבנתה מינך [ס"א: זבנתה מינייהו<sup>2</sup>] והאי דאמרי לך דאבהתי דסמיך לי עלה כדאבהתי וכו"<sup>3</sup>.

והנה, לא נאמר בגמ' שרבה הדר ביה לאחרי דברי אביי, ומכך נראה לכאן' שגם לאחרי דברי אביי, רבה נשאר בדעתו שהמחזיק יצא זכאי ונאמן מפני שיש לו מיגו שיכל לטעון "מינך זבנתה ואכלתיה שני חזקה".

אך הרשב"ם<sup>4</sup> פסק שההלכה במחלוקת הנ"ל כאביי (שהמערער יצא זכאי) מפני שרבה הודה לאביי, וז"ל: "והלכה כאביי שהרי רבה הודה לו", ונימק הרשב"ם מנ"ל שרבה הודה לאביי: "כדמוכח ואזיל".

אמנם הרשב"ם לא כתב בהדיא מניין למד מהמשך הגמ' שרבה הודה לאביי, אך לכאן' כוונתו

1. ראה בהגהות הב"ח. ומוכרח זה מההמשך.

2. ראה בהגהות הב"ח. ובפי' רשב"ם ד"ה "דסמיך [לי] עלה כדאבהתי", ואכ"מ.

3. וראה בהמשך הגמ' שנחלקו עולא ונהרדעי אי נאמן לחזור ולטעון כן.

4. סד"ה "אמר ליה".

בפשטות היא מכך שלאחר דברי אביי המחזיק שינה את טענתו "הדר א"ל אין דאבהתך היא וכו'", ואם נאמר שרבה לא חזר בו, לא מובן מדוע המחזיק צריך לשנות את טענתו הרי רבה פסק לטובתו?! ומכך שהמחזיק שינה את טענתו מוכח ש"רבה הודה לו" (ולכן "הלכה כאבי").

וזהו לכאורה כוונת דברי הרשב"ם בביאורו את הטעם לכך שהמחזיק שינה את טענתו וז"ל: "דמשום שהיו מפסידין אותו כאביי הוצרך לחזור ולטעון כן". והיינו שהוצרך לחזור ולשנות טענה מפני "שהיו מפסידין אותו כאביי" ולא כתב "מפני שהיה אביי מפסידו" וכיו"ב. וההכרח לפרש כן (שחזר בו מפני "שהיו מפסידין וכו'") הוא מפני דאל"כ לא מובן מדוע המחזיק היה צריך לשנות טענתו וכנ"ל.

והוסיף הרשב"ם עוד ראייה לכך שרבה הדר ביה, וז"ל: "דיקא נמי דקאמר גמרא אמר ליה אביי ולא קאמר אביי אמר". וכוונתו היא, שמכיון שאביי דיבר ישירות עם רבה (ולא רק שהביע דעתו לחלוק עליו) ולא כתוב בגמ' שרבה הגיב לו, מוכח שרבה שתק לאחר ששמע את טענת אביי, והטעם לכך ששתק הוא מפני שהדר ביה.<sup>5</sup>

ונמצא שכוונת רשב"ם "שהרי רבה הודה לו כדמוכח ואזיל" הוא מחמת שני דברים: א. מכך שהמחזיק שינה טענתו. ב. מכך שאביי א"ל לרבה, ורבה לא ענה לו.

## ב.

### שיטת התוס' דרבה לא הדר ביה ומה שצ"ע בזה

והנה התוס' על אתר<sup>6</sup> העירו וז"ל: "רבה גרסינן" ולא רבא, וההכרח לכך נימקן התוס' וז"ל: "דאביי ורבא אמרי' לקמן (לג, ב) דלא סבירא להו הא דרב חסדא [שאמר "מה לו לשקר וכו'", מכיון] דמה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן".

והנה המהרש"א על אתר כתב וז"ל: "לפי מה שנראה מפרשב"ם דרבה הכא הדר ביה לגבי אביי, הכא מצינן למימר שפיר דגרסינן ה"נ רבא, והתם לבתר דהדר וק"ל".

כלומר, דלפירוש רשב"ם שרבה הדר ביה לגבי אביי, מצינן שפיר למיגרס הכא רבא. דאף שכאן רבא בתחילה סבר דאמרינן מה לו לשקר, הרי לבסוף הודה לאביי דמה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן, ולקמן (לג, ב) דרבא פליג ארב חסדא (וס"ל דמה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן) הוי לבתר דאודי לאביי<sup>10</sup>.

5. ד"ה "הדר א"ל אין כו".

6. לשון רבים (ולא "מפסיד" לשון יחיד) והיינו אביי ורבה. וביותר נראה: שהכוונה היא על בי"ד של רבה או שאר תלמידי חכמים שהיו באותו מעמד, שהרי בהמשך כתב "שהיו מפסידין אותו) כאביי" דהיינו שהמפסידין (לשון רבים) הם בנוסף על אביי.

7. וראה עד"ז שכן ביארו בש"ס הוצאת ארטסקול כאן (הערה 5).

8. ד"ה "אמר רבה מה לו לשקר".

9. ראה ברי"ף כאן שגרס רבא. וראה בהגהות וציונים שם. וראה באתר "הכי גרסינן" שהביאו שבכמה הוצאות אכן הגירסא היא "אמר רבא" (ולא "אמר רבה" כאצלנו).

10. וראה במהרש"א (לקמן לג, ב ד"ה "רשב"ם ד"ה האי אייתי וכו'") עוד ביאור לכך ששפיר לגרוס הכא רבא לשיטת

ולכאורה עפ"ז, על כרחך לומר שתוס' שכתבו דלא מצינן למיגרס הכא רבא, פליג ארשב"ם וס"ל דרבה לא מודה לאביי, דאי ס"ל כרשב"ם דרבה מודה לאביי שפיר מצינן למיגרס הכא רבא, וכדלעיל. וא"כ לכאורה צ"ע שיטת התוס', והרי לדברי הרשב"ם איכא הוכחות מהגמ' שרבה הודה לאביי: א. מהא ד"הדר א"ל אין וכו'" דאי רבה לא קיבל את דברי אביי, מדוע המחזיק שינה את טענתו? ב. מכך ש"א"ל אביי (לרבה)<sup>11</sup> ורבה לא ענה לו, משמע שסבר וקיבל! וצ"ע מה יענו התוס' על הוכחות אלו?!

## ג.

## יישוב שיטת התוס' שרבה לא הדר ביה

ואולי יש לבאר בזה שתוס' פליג על הוכחות הנ"ל דהרשב"ם:

לגבי ההוכחה הא' (מהא "דהדר א"ל אין וכו'"), יש לבאר בפשטות דהתוס' ס"ל דאף אם נאמר שרבה לא הודה לאביי אתי שפיר שהמחזיק שינה את טענתו, והוא מפני שנבהל מדברי אביי שראה שהיה מפסיד אותו, ולכך שינה לטענה שאין עליה עוררים.

ויש להוסיף: דאולי חשש המחזיק שתיכף רבה יסכים לדברי אביי (הגם שרבה נשאר בדעתו) ולכן שינה המחזיק לטענה שלא תהיה במקום עדים.

ולגבי ההוכחה הב' (מהא שלא כתוב בגמ' שרבה השיב לדברי אביי, הגם ש"א"ל אביי (לרבה)<sup>12</sup>), יש לעיין היטב בזה: רשב"ם ס"ל שמכך שרבה לא ענה לאביי מוכח שרבה סבר וקיבל, ואולי אפשר להוכיח להיפך: מכך שהגמ' לא ציינה שרבה הדר ביה וכו'ב, מוכח שרבה לא הדר ביה אלא נשאר בדעתו, ומה שלא ענה לדברי אביי יש לומר דלא חשש לענות לו, וכי מחוייב הוא להגיב על כל טענה אחרי שהשמיע את דעתו.

ולהוסיף: שגם אם נאמר כדברי הרשב"ם שכאשר "א"ל אביי (לרבה)" זה מחייב את רבה להגיב כדי שלא נחשוב שהודה לאביי, אפשר לומר דהכא שאני, מפני שניתן לומר שהמחזיק שינה את טענתו "הדר א"ל אין וכו'" מיד לאחר דברי אביי (ובפרט לפי המתבאר בפנים שי' התוס' מתבאר שפיר גם אם גרסין "א"ל אביי"). וא"כ לאחר שהמחזיק שינה טענתו ואין כל נפק"מ במחלוקת הנ"ל האם אמרינן מיגו במקום עדים ובאנו למחלוקת אחרת אי חוזר וטוען (וכמפורש בהמשך הגמ'), לא ראה רבה שום צורך להגיב לאביי, הגם שלא קיבל את דבריו<sup>13</sup>.

רשב"ם ואי"ז נסתר כלל מהסוגיא לקמן (לג, ב) שסוגיות שונות הם עיי"ש.

11. וראה באתר "הכי גרסינן" שהביא גירסא "אמר רבה מה לו לשקר . . אמר אביי" (ולא "א"ל אביי"), ואולי אפשר לומר שבפני התוס' היתה גירסא זו. אך לפי המתבאר בפנים שי' התוס' מתבאר שפיר גם אם גרסין "א"ל אביי".

12. בנוסף לכך שאולי אפשר לומר שלפני התוס' היתה גירסא "אמר אביי" (ולא "א"ל אביי"), ראה בהערה הקודמת.

13. ויש להעיר על מה שכתוב בפנים, שאין כל נפק"מ במחלוקת אביי ורבה לאחר שהמחזיק שינה טענתו, דלכא' נפק"מ טובא איכא, והיא:

אם רבה מודה לאביי להפסיד את המחזיק, ממילא שהמחזיק חוזר וטוען "הדר א"ל אין דאבהתך היא וזבנתה מינך" הוי חוזר מחיוב לפטור, אך אם רבה לא הודה לאביי אלא הוציא זכאי את המחזיק, ממילא טענת המחזיק "הדר א"ל אין וכו'" הוי טוען וחוזר מפטור לפטור לשי' רבה, שס"ל להרמב"ם (מהל' טוען פ"ז ה"ח) שנאמן לחזור אפילו יצא מבית דין ואפילו

וא"כ א"ש דברי התוס' דלא מצינן למיגרס הכא רבא, כיון שלמד הסוגיא הכא שרבה לא מודי לאביו, משא"כ לרשב"ם דרבה מודה לאביו מצינן למיגרס הכא רבא, וכדברי המהרש"א.

#### ד.

#### ההוכחות של רשב"ם תלויות בכך שאביו תלמידו

אך לפי המתבאר לעיל, קשה לאידך גיסא, איך רשב"ם הוכיח שרבה הודה לאביו מפני שהמחזיק שינה טענתו, הרי אפשר לומר בפשטות שהמחזיק שינה טענתו מפני שהיה רואה שאביו מפסידו (וחשש שמא תיכף רבה יודה לו וכו'), וא"כ איך יש מכאן הוכחה!?

ובנוגע להוכחה הב', איך יש להוכיח שרבה הודה לאביו מפני שרבה לא ענה לו, בעוד שאפשר להוכיח להיפך (מכך שהגמ' לא כתבה בהדיא שרבה הדר ביה וכיו"ב), ועכ"פ אפשר לומר בפשטות שרבה לא ענה לו כי אין כל נפק"מ בכך לאחר שהמחזיק כבר שינה טענתו ואינה נגד עדים כלל.

ואולי יש לומר הביאור בזה ובהקדים:

דהנה הרשב"ם<sup>14</sup> הדגיש בטענת אביו לרבה שאביו תלמידו של רבה היה. ולכאורה צ"ב מה הדיוק בהוספה "תלמידו", וכיצד זה מוסיף ביאור בסוגיא כאן.

ובפשטות היה אפשר לומר, דבלא דיוק זה קשה, מה עושה אביו בב"ד של רבה? ועל זה מתרץ הרשב"ם, מפני שאביו היה תלמידו של רבה.

ואולי יש להוסיף: שאין זה רק ביאור מדוע היה שם אביו אלא זה יסוד הביאור בדברי רשב"ם, דכיון שאביו הוא תלמידו דרבה, לכן איכא ב' הוכחות הנ"ל דרבה הדר ביה, ובלא זה אין כל הוכחות וכדלעיל.

ביאור הדברים:

לגבי ההוכחה הא' מהא דהמחזיק שינה טענתו "הדר א"ל אין וכו'", אפשר לומר: אם אביו לא היה תלמידו של רבה (אלא חבירו וכיו"ב), שפיר אפשר לפרש בפשטות שהטעם לכך שהמחזיק שינה טענתו מפני שנבהל מדברי אביו שהיה מפסידו דהרי שמא ההלכה כמוהו וכו', אך מכיון שאביו תלמידו של רבה ובודאי שהלכתא כרבה (ועכ"פ בב"ד של רבה)<sup>15</sup>, אין כל מקום למחזיק להיבהל מדברי אביו, שהרי אין הלכה כמוהו.

ולכן: מכך שאביו היה תלמידו של רבה והמחזיק שינה טענתו לאחר דברי אביו, מוכח שהטעם לכך שחזר בו הוא לא מפני שהיה אביו מפסיד אותו אלא מפני "שהיו מפסידין אותו כאביו".

עקר לגמרי דבריו הראשונים בלא נתינת טעם לחזרה וכו' עיי"ש, וכן ס"ל להר"י מיגא"ש (ראה טור סי' פ). וא"כ איכא נפק"מ טובא אי המחזיק נאמן מחמת מיגו או לא.

אך ראה באהל תורה (תשפ"א, ע' שיח קטע המתחיל וכתב הר"י מיגא"ש) שהביא מאחרונים שלמדו שהתוס' ס"ל שאין חילוק וגם בחזור מפטור לפטור דינו כחזור מחיוב לפטור. ואכ"מ.

14. רד"ה "אמר ליה".

15. וזהו שכתב הרשב"ם (סד"ה א"ל) "והלכה כאביו שהרי רבה הודה לו".

וכן לגבי ההוכחה הב' מהא דלא הגיב רבה לאביי מוכח שסבר וקיבל, אפשר לומר: אם אביי לא היה תלמידו של רבה (אלא חבירו וכיו"ב) ייתכן שמה שלא הגיב לאביי הוא מפני שלא ראה צורך להגיב (ובפרט שאין לכך שום נפק"מ לאחרי שהמחזיק שינה טענתו וכו'), אך כיון שאביי הוא תלמידו של רבה הוה ליה להשיב לשאלתו<sup>16</sup>, ומזה שליתא בגמ' שענה לו מוכח שמודה ליה.

## ה.

### פי' הרשב"ם שרבה הדר ביה עולה בקנה אחד עם שיטת התוס'

באם כנים הדברים הנ"ל, נמצא ששתי ההוכחות של רשב"ם שרבה הדר ביה הוא רק מפני שאביי תלמידו, וזהו רק לפי הגירסא שהנחלק על אביי הוא "רבה", אך לפי הגירסא שהנחלק על אביי הוא "רבא" ליתא לב' ההוכחות הנ"ל, ושפיר אפשר לומר שלא חזר בו.

ולהוסיף: דאי גרסינן "רבא", לא רק דליתא להוכחות הנ"ל, אלא יתירה מזו: איכא הוכחה דלא הדר ביה, מכך שהגמ' לא ציינה שרבה הודה לטענת אביי, וכדלעיל.

ואולי אפשר לומר דהתוס' והרשב"ם לא פליגי כלל<sup>17</sup>:

מה שכתבו התוס' דלא שייך לגרוס כאן "רבא" דזה נסתר מהמשך הגמ' (לג, ב) דס"ל כאביי, הוא רק אי גרסינן הכא "רבא" דאז אין הכרח שחזר בו, ואפשר דאיכא הוכחה דלא חזר חזר בו. אך אי גרסינן "רבה" יודו התוס' דחזר בו.

ולכן אי גם בסוגיא לקמן (לג, ב) גרסינן "רבה ואביי לא סבירא להו וכו"<sup>18</sup> שפיר היה אפשר לגרוס הכא רבה, דשם ס"ל כאביי לאחר שהודה לו בסוגיין.

ולהעיר דהמתבאר לעיל אינו כדברי המהרש"א הנ"ל שכתב שלפי' רשב"ם אפשר לגרוס הכא רבא וגם לקמן רבא, מפני שהדר ביה בסוגיין. ולא דייק כלל הא דאמרן שכל היסוד לרשב"ם לומר שרבה הדר הוא ביה הוא מפני שאביי תלמידו היה.

16. גם לאחר שהמחזיק שינה טענתו (הגם שאין לכך כל נפק"מ וכדלעיל בפנים), כדי להעמידו על האמת כתפקידם וכדרכם של הרבנים לתלמידיהם.

17. הגם שאפשר לומר דנחלקו האם איכא להוכחות הנ"ל כשמייירי באביי מול רבה:

בנוגע להוכחה א' – התוס' ס"ל דסוכ"ס אפשר לומר שהמחזיק שינה טענתו כי נבהל מדברי אביי (הגם שאין היגיון בדבר) או שאפילו חשש שרבה תיכף יודה לאביי (הגם שחשש רחוק הוא, מ"מ הבהלה והחשש קיימים).

בנוגע להוכחה ב' – התוס' ס"ל דסוכ"ס אין רבה צריך להגיב לאביי אחרי שכבר הביע את דעתו בפירוש, ובפרט שאביי לא הביא משנה או ברייתא וכיו"ב לטענתו. ויל"ע.

[לפי המתבאר לעיל, אפשר אולי לבאר מדוע הוצרך הרשב"ם להביא ב' הוכחות ולא הסתפק רק בהוכחה אחת, מפני שעל כל הוכחה יש מה להעיר, ובצירוף של שתייהם ביחד **מסתבר יותר** לומר שרבה חזר בו. והביאור בזה: בנוגע להוכחה א' – אפשר לומר שנבהל מדברי אביי, ובפרט שאם נאמר שחשש שרבה יחזור בו וכו' וכדלעיל, בנוגע להוכחה ב' – אפשר לומר שאין רבה צריך להגיב לאביי וכו' וכדלעיל. ויל"ע].

אך כדי שלא להרבות במחלוקת נתבאר בפנים שהתוס' והרשב"ם לא פליגי בהנ"ל, אלא לכ"ע הוכחות אלו טובות הם כשמייירי באביי מול רבה, ולכ"ע אין הוכחות אלו טובות כשמייירי באביי מול רבא.

18. וראה באתר "הכי גרסינן" שאכן יש גירסא כזו.

ולפי דעתו אכן צריכים לומר שנחלקו התוס' והרשב"ם בסוגיא האם רבה הדר ביה או לא, וצ"ב מה ההכרח לומר שרבה הדר ביה וכדלעיל, וצ"ע.

ו.

### רשב"ם מסכים לשי' התוס' דלא שייך לגרוס הכא רבא

עד כה עולה שרשב"ם ותוס' מסכימים בכמה דברים:

- א. אי גרסינן שרבה נחלק בסוגיין על אביי, שרבה הודה לאביי.
- ב. בהמשך להנ"ל: אפשר לגרוס בסוגיין רבה גם אי גרסינן לקמן (לג, ב) רבה, מפני שרבה הדר ביה לאחר דברי אביי, ולכן לקמן ס"ל כאביי דלא אמרינן מיגו במקום עדים.
- ג. אי גרסינן שרבא נחלק על אביי, שרבא לא הודה לאביי.

ולכאו' היה אפשר לחשוב, שרשב"ם מסכים גם עם מה שכתבו התוס' דאי אפשר לגרוס בסוגיין רבא כשגרסינן לקמן רבא. שהרי לפי המתבאר לעיל אי גרסינן הכא רבא, המשמעות לכך שאין הוכחה לומר שרבא הודה לאביי, ויתירה מזו: יש הוכחה לכאו' דלא הדר ביה! וא"כ דברי התוס' דלא שייך לגרוס הכא רבא כשלקמן גרסינן רבא, מוכרחים לכאו' גם לרשב"ם!

ז.

### שי' רשב"ם דסוגייתנו והסוגיא לקמן שונות הם

אך זה אינו, דהנה הרשב"ם בסוגיא לקמן<sup>19</sup> ביאר את דברי הגמ' "האי אייתי סהדי דאבהתיה היא", וז"ל: "עד יום מותם ומעולם לא מכרו לאבותיו של זה השני", והיינו שהמערער הביא עדים, שלא רק שהעידו שראו את אביו נמצא בקרקע, אלא יתירה מזו: מעידים שאביו של המערער מעולם לא מכר את הקרקע לאביו של המחזיק.

אך בסוגיא אצלנו לא ראינו שרשב"ם פי' כן, משמע שס"ל שבסוגייתנו המערער הביא עדים שראו את אביו בקרקע ותו לא.

ובאמת מוכרחים לומר כן (שבסוגייתנו אין המערער הביא עדים שמעידים ש"מעולם לא מכרו לאבותיו של זה השני"), דאי נאמר שהמערער הביא עדים ש"מעולם לא מכרו לאבותיו של זה השני", איך ס"ל לנהרדעי ד"היכא דאמרי ליה של אבותי שלקחיה מאבותיך - דחזור וטוען" הרי טענתו מוכחשת לגמרי מדברי העידים<sup>20</sup>?! ולכן רשב"ם בסוגייתנו נמנע מלפרש כמו שפי' בסוגיא לקמן.

הבדל הנ"ל בין הסוגיות, אינו רק הבדל באיך התרחשו המקרים, אלא נפק"מ גדולה היא:

19. לג, ב ד"ה "האי אייתי סהדי וכו'".

20. כן כתבו הראשונים בסוגיין שלא שייך לפרש שהמערער הביא עדים שמעידים "עד יום מותם ומעולם לא מכרו לאבותיו של זה השני" מפני ההכרח שבפנים (ראה רמב"ן כאן ועוד).

לפי סוגייתנו אפשר לומר<sup>21</sup> דכ"ע ס"ל דעדים ודאי גובר על מיגו, וסברת רבה שזיכה את המחזיק הוא מפני ש"אלים ליה מגו דכל היכא דאיהו מצוי טעין לתקן דבוריה אנן ניקום ונטעון ונתקן דיבוריה וכו'", והיינו שע"י המיגו אנו מפרשים את דבריו שלא יסתרו לעדים<sup>22</sup>.

ואילו סברת אביי היא דמכיון שהמשמעות "של אבותי" היא "של אבותי משנים קדמוניות" ולכן "מסתמא לא מתקנינן דבוריה".

אך בסוגיא לקמן, סברת רב חסדא לזכות את המחזיק היא<sup>23</sup> "מיגו דמצי טעין הכי [שקנה מהמערער] ויזכה בטענה זו, והוא לא חשש לטעון, כי טעין נמי של אבותיו אע"ג דמכחישי להו לעדים מהימן". והיינו שרב חסדא ס"ל שמיגו אלים יותר מכח עדים<sup>24</sup>, ואילו אביי ורבה שנחלקו עליו ס"ל שעדים אלימי טפי ממיגו.

### ח.

#### לשי' רשב"ם שייך לגרוס הכא והתם רבא משא"כ לתוס'

ולפי"ז מעיר המהרש"א<sup>25</sup> בסוגיא לקמן (על פי' רשב"ם שהמערער הביא עדים שמעידים ש"עד יום מותם ומעולם לא מכרו לאבותיו של זה השני") וז"ל:

"והכי ניחא דשפיר גרסי' לעיל נמי רבא וס"ל לעיל דלאו מגו במקום עדים מקרי משא"כ הכא דהוי שפיר מגו במקום עדים כפרשב"ם דהעידו דמעולם אבותיו לא מכרו כו' וק"ל". והיינו מכיון שסוגייתנו והסוגיא לקמן שונות הם, אפשר לגרוס גם בסוגייתנו "רבא", וגם בסוגיא לקמן "רבא", הגם שבסוגייתנו רבא מזכה את המחזיק מחמת המיגו ובסוגיא לקמן מפסיד את המחזיק, מפני שבסוגייתנו אין המיגו נגד עדים, משא"כ בסוגיא לקמן וכדלעיל.

ונמצא שהגם שהתוס' ס"ל דלא שייך לגרוס הכא רבא כי רבא לקמן מפסיד את המחזיק, מ"מ רשב"ם פליג על זה וס"ל שאפשר לגרוס הכא והתם רבא.

וע"כ לומר שהתוס' למדו שהסוגיות הנ"ל אינם שונות אלא כפולות הם, שגם בסוגיא לקמן המערער הביא עדים שראו את אבותיו בקרקע ותו לא. ולכן לא שייך לגרוס הכא "רבא"<sup>26</sup>.

21. הביאור לקמן וכן הציטוטים הם מדברי הרשב"א (על אתר ד"ה "אמר רבה מי לשקר") וכן הוא בעוד ראשונים (הרמב"ן וכו') עד"ו.

22. "וכיון דמיגו דאורייתא הוא, אית לן לתרץ דבריו שלא יהיה מוכחש מסהדי, כמו שראוי לישיב דברי העדים שלא יהיו מוכחשים זה מזה ואפילו בדוחק כיון דנאמנין הם. . וה"ה בזה, כיון דיש לו מיגו ודאי קושטא קאמר, ולפי שהעדים מכחישים אותו וצריכין אנו לפרש דבריהם שלא יהיו מוכחשין, ומפרשין דבריו במה שאמר של אבותי, היינו בפני לקחיה מאבותיך, ועל כרחך לזה היתה הכונה כיון דלאו משקר הוא דהיה לו מיגו" (ל' קצוה"ח ס' קמו ס"ק י"ב. קטע המתחיל אמנם לישיב).

23. לשון הרשב"ם לקמן (לג, ב ד"ה "אמר רב חסדא וכו'").

24. ובטעם הדבר ראה בחי' ר"נ (אות פג-ד) מה שכתב לבאר בזה. ואכ"מ.

25. ד"ה "בד"ה האי אייתי סהדי וכו'".

26. וההכרח של רשב"ם לפרש בסוגיא לקמן לא כמו בסוגייתנו, בפשטות הוא מפני דאם נאמר שגם התם המערער הביא



ט.

## המתבאר מכהנ"ל

מכל הנ"ל עלה בידינו:

- א. תוס' ודאי ס"ל שלא שייך לגרוס הכא רבא מפני שלקמן רבא גרסינן (דברי תוס' מפורשים).
- ב. רשב"ם ודאי ס"ל שרבה הדר ביה לאחרי טענת אביי (דברי רשב"ם מפורשים).
- ג. לרשב"ם אין בעיה לגרוס הכא והתם רבה (חשבון מוכרח לכאן) לפי הרשב"ם).
- ד. המהרש"א ס"ל שלפי רשב"ם אפשר לגרוס הכא והתם רבא (גם) מפני שרבא הדר ביה לאחרי טענת אביי. אך לפי האמור לעיל נתבאר לא כן, אלא דגם לפי רשב"ם רבא לא הדר ביה לאחרי טענת אביי (בנוסף להכרחים הנ"ל, מדויק זה מהדגשו של רשב"ם שאביי היה תלמידו של רבה).
- ה. רשב"ם ס"ל שאפשר לגרוס הכא והתם רבא מפני שהכא והתם סוגיות שונות הם (חשבון מוכרח לכאן) לפי הרשב"ם. מהרש"א, משא"כ התוס' סוברים שהכא והתם סוגיות כפולות הם, ומכיון שרבא לא הדר ביה, לא שייך לגרוס הכא רבא כי התם גרסינן רבא.



עדים שרק מעידים שראו את אבותיו בקרקע ותו לא "מאי ילפינן מהא עובדא והא כבר אייתינן לה לעיל בפלוגתא דרבה ואביי אמר מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן. ואי משום דאוסף הכא רב חסדא דסבר כרבא ורבא כאביי לימא התם רב חסדא ס"ל כרבה ורבא כאביי" (לשון התוס' רי"ד בסוגיא לקמן (אות יג), ועיי"ש מה שתירץ).

וכדי לתרץ קושי זה, הוכרח רשב"ם לפרש דהתם המערער הביא עדים ש"עד יום מותם ומעולם לא מכרו לאבותיו של זה השני".

והטעם שהתוס' לא למדו כן, אולי מפני שהעדיפו את הקושי הנ"ל ("מאי ילפינן מהא עובדא וכו'") על פני הקושי מהי סברת רב חסדא דס"ל דמיגו אלים טפי מעדים הרי בפשטות זה נגד משניות מפורשות (ראה רמב"ן ורשב"א ועוד בסוגייתנו). או אולי הסתפקו בתי' של התוס' רי"ד הנ"ל. וצ"ע.

## שיטת הרא"ש בסוגיא דשוקי בראי

שיטות הראשונים בסוגיא דשוקי בראי / שאלה בדעת הרא"ש / ביאור חידושי ר' נחום בדברי הרא"ש  
והקושי בדבריו / ביאור דברי הרא"ש

הת' מנחם מענדל שי' ישעיהו  
בוגר הישיבה

הת' שניאור זלמן שי' קולט  
קדזילת חב"ד קרית אתא

א.

### שיטות הראשונים בסוגיא דשוקי בראי

איתא במסכתין<sup>1</sup> "ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ביתא, אמר ליה מינך זבנתיה ואכלתיה שני חזקה, אמר ליה בשוקי בראי הואי, אמר ליה והא אית לי סהדי דכל שתא הוה אתית תלתין יומי, אמר ליה תלתין יומי בשוקאי הוה טרידנא. אמר רבא עביד איניש דכל תלתין יומי טריד בשוקא".

ובביאור טענת המרא קמא "בשוקאי טרידנא", מצינו מחלוקת בשיטות הראשונים.

דהנה הרשב"ם כתב: "למכור סחורתי ולקנות אחרת, ולא ידעתי שאתה דר בביתי. . . ויש מפרשים בשוקאי הוה טרידנא ולא היה לי פנאי למחות אע"פ שידעתי, ואינו נראה בעיני".

והיינו שטענת המרא קמא היא, שהוא לא ידע כלל מכך שנעשתה חזקה בביתו ולכן הוא נאמן. אך אם אכן היה יודע מהחזקה, אף אם הוא לא היה מחמת טרדתו בלבד, הנאמנות הייתה עוברת לידי המוחזק וחזקתו הייתה חזקה.

ורבינו גרשום כתב: "שהייתי הולך בסחורה במקום שווקים ולא הייתי יכול למחות מפני טרוד סחורתי". ובד"ה הבא כתב: "טרוד בשוקיה" - ואינו יכול למחות".

והיינו שאפילו אם המרא קמא ידע שנעשית חזקה בשדהו, מ"מ הוא יכול לטעון שלא היה פנוי כדי למחות, וטענתו תתקבל.

1. ל, א.

המחלוקת הנ"ל מוגדרת היטב בדברי הרשב"א: "אמר ליה כל תלתין בשוקי הוה טרידנא - פירש הרב אלפסי ז"ל ולא סרתי אל ביתו ולא ידעתי שאתה מחזיק בהן. נראה מדבריו שאילו היה יודע ולא מיחה, הפסיד". והיינו כשיטת הרשב"ם.

וממשיך הרשב"א וכותב: "ויש מפרשים, בשוקי הואי טרידנא ולא היה לי פנאי למחות, ואף על פי שהייתי יודע שאתה מחזיק בהן . . .", והיינו כשיטת רבינו גרשום.

והרא"ש כתב: בביאור סוגיין וז"ל: ". כל תלתין יומין אשוקא הוה טרידנא ולא הייתי יודע שהיית דר בביתי, וכשהייתי בחוץ הייתי בארץ מרחקים שלא היו שיירות מצויות. אמר רבא עביד איניש דכל תלתין יומין טריד בשוקיה ולא הוי חזקה.

"ויש מביאין ראייה מכאן שאם המערער אמר לא הייתי במדינה כל אותן שלוש שנים שהחזקת בו נאמן וצריך המחזיק להביא ראיה שהיה במדינה. ונראה לי שאין ראייה מכאן, דאפשר שהיה הדבר ידוע שהיה בשוקי בראי. ויותר נראה שאין צריך להביא ראיה כיון שזה החזיק בשופי שלוש שנים והחזקה נשמעת אפילו במדינה אחרת כדמוכח לקמן, עליו לברר שהיה במקום שלא הייתה מחאתו נשמעת אם היה מוחה ולכך נמנע מלמחות".

## ב.

### שאלה בדעת הרא"ש

והנה לפום ריהטא נראה שדעת הרא"ש היא כשיטת הרשב"ם מדכתב "ולא הייתי יודע שהיית דר בביתי", ומשמע מדבריו שאם היה יודע לא הייתה טענתו נשמעת, והיינו כדברי הרשב"ם.

אולם כד דייקת שפיר מסוף דברי הרא"ש, נראה לכאורה בדיוק להיפך וכפי שיתבאר לקמן.

ובהקדים: דהנה נחלקו הרשב"ם והתוספות האם החזקה נשמעת בכל מקום, ולכן האומר "לא ידעתי שהחזיק פלוני בשדי" אינו נאמן. או שמא החזקה נשמעת רק במקום קרוב, אבל בארץ מרחקים שאין שיירות מצויות, נאמן המערער לומר "לא שמעתי".

דהרשב"ם בסוגיין כתב: "בארץ מרחקים מקום שאין שיירות מצויות ולא ידעתי ולכך לא מיחית".

ואילו התוספות לקמן כתבו: ". ואמאי לא נקט חזקה שלא בפניו היא חזקה . . . ויש לומר לפי שהטעם תלוי במחאה ולא בחזקה, שאדם המחזיק בקרקעותיו של חבירו אית ליה קלא שהוא חוקר ושואל על נכסיו, אבל המחאה אין לה קול כל כך שאין המחזיק מחזר אם מוחה לו בעל הקרקע".

ועל דרך זה כתב בתוספות הרא"ש: "דחזקה ודאי נשמעת למרחוק . . . אבל מחאה אין לו קול".

2. ד"ה אמר ליה.

3. פ"ג סי' ו.

4. לת, א ד"ה מחאה שלא בפניו.

5. שם ד"ה מאי קסבר.

והנה מצינו לכאורה בדברי הרא"ש סתירה בין תחילת דבריו לסופם בשתי המחלוקות הנ"ל.

דמתחילת דבריו - "ולא הייתי יודע שהיית דר בבית" משמע שסובר כשיטת הרשב"ם בשתי המחלוקות: א. המערער טוען שלא ידע מהחזקה ולכן טענתו מתקבלת, אבל הוא לא יכול לטעון שידע מהחזקה ורק לא היה פנוי כדי למחות. ב. נאמן לומר שלא שמע, וזאת בפשטות משום שאין החזקה נשמעת "בארץ מרחקים, מקום שאין השיירות מצויות".

ואילו מסוף דבריו - "והחזקה נשמעת אפילו במדינה אחרת. . עליו לברר שהיה במקום שלא הייתה מחאתו נשמעת אם היה מוחה ולכך נמנע מלמחות", משמע שאפילו בהיותו בארץ רחוקה, מקום בו אילו הוא היה מוחה מחאתו לא הייתה נשמעת, מ"מ החזקה נשמעת שם.

ולפ"ז מוכרח (לכאורה) לומר: א. שהרא"ש סובר כרבינו גרשום (והתוספות) - שהמערער ידע מחזקת המחזיק, ולא מיחה בו מחוסר פנאי בלבד, ולמרות זאת טענתו מתקבלת. ב. שהחזקה נשמעת בכל מקום ומקום "אפילו במדינה אחרת".

וא"כ לכאורה, בהשקפה ראשונה, קיימת סתירה בדברי הרא"ש בין הרישא לסיפא.

## ג.

### ביאור חידושי ר' נחום בדברי הרא"ש והקושי בדבריו

ובחידושי ר' נחום כתב וז"ל: "ובדעת הרא"ש מצינו סתירה בזה, דברא"ש בתחילת דבריו כתב כד' הרשב"ם דטענת המחזיק היא שבאותם שלושים יום היה טרוד ולא ידע שהחזיק זה בקרקעו, ובסוף דבריו כתב כמש"כ התוס' דהגריעותא בארץ מרחקים היא שאין המחאה נשמעת ולא הו"ל לחויי. וכבר עמד בזה התומים בסי' קמג סק"א. ועיין בקצה"ח סי' קמג סק"א שביאר דגם לדעת התוספות ודעמייהו דהחזקה נשמעת למרחוק, י"ל דבאותם תלתין יומי שהיה טרוד שכח מהחזקה ולא ידע למחות בו, ולדבריו אתי שפיר דעת הרא"ש".

והיינו דהרא"ש סבירא ליה בעצם כדעת התוספות שהחזקה נשמעת תמיד אפילו "בארץ מרחקים", והעובדה שהמערער נאמן לומר "לא ידעתי" היא מחמת שמרוב טרדותיו שכח מהחזקה. ועל כן כאשר הוא היה "בארץ מרחקים" הוא לא מחה מכיוון שמחאתו לא הייתה מועילה - כמ"ש הרא"ש בסוף דבריו - וכאשר הוא הגיע לשוק הוא היה טרוד בעסקיו ולא זכר כלל מעניין החזקה ולכן לא מיחה.

איברא, דכאשר מעיינים בדברי הרא"ש לכאורה מתעוררת תמיהה;

דהרא"ש כתב: "כל תלתין יומין אשוקא הוה טרידנא ולא הייתי יודע שהיית דר בביתי, וכשהייתי בחוץ הייתי בארץ מרחקים שלא היו שיירות מצויות". ומשמע מדבריו דבארץ מרחקים מכיוון שאין שיירות מצויות א"א לשמוע אפילו מהחזקה.

ואף שניתן היה לתרץ ולומר שכוונת הרא"ש במילים "וכשהייתי בחוץ הייתי בארץ מרחקים שלא

היו שיירות מצויות" היא לומר שלכך לא מחיתי, מכיוון שלא הייתה מחאתי נשמעת, אבל החזקה אכן נשמעת אפילו בארץ מרחקים, וכדכתב הרא"ש מעין זה בסוף דבריו.

מ"מ לכאורה זהו דוחק לומר כך מכיוון שמסדר העניינים ברא"ש משמע שמעיקרא לא ידע מכיון שהיה בארץ מרחקים.

#### ד.

#### ביאור דברי הרא"ש

ושיעור דברי הרא"ש כך הוא: "כל תלתין יומי אשוקא הוה טרידנא ולא הייתי יודע שהיית דר בבית", וגם בהיותי מחוץ לעיר - "בארץ מרחקים שלא היו שיירות מצויות" הייתי, ולכך לא שמעתי כלל מהחזקה.

ואם כוונת הרא"ש לומר שאכן אמנם בהיות המערער בארץ מרחקים הוא שמע מהחזקה ורק שלא מיחה - מכיוון שלא הייתה מחאתו נשמעת - לכאורה היה צריך הרא"ש לכתוב זאת בסגנון מעין הסגנון הבא: "וכשהייתי בחוץ הייתי בארץ מרחקים שלא היו שיירות מצויות ולכך לא מיחתי".

ומדלא כתב כך הרא"ש משמע ששהות המערער בארץ מרחקים משמשת כהסבר לטענתו שלא שמע כלל מהחזקה - לא בארץ מרחקים<sup>7</sup>, ולא בהיותו בשוק, מחמת ש"אשוקא הוה טרידנא".

ועיין עוד בנתיבות המשפט סימן קמ"ג סק"א.



7. וכן נראה ממש"כ הטור בפסקי הרא"ש כאן "אבל אם ידוע שלא היה במדינה ואין שיירות מצויות, אפילו יש עדים שבכל שלשים יום בא לשוק ואומר טרוד הייתי ולא ידעתי בחזקה שלך, הוי טענה".

## ביאור דברי קצה"ח דתבעו לאחר זמנו ואמר פרעתין בתו"ז הוי הפשא"ס

ביאור הקצה"ח בדברי הראב"ד מדוע ל"א מיגו בתבעו ביומא דמישלם זימניה, והצ"ע בזה / ביאור הא' דר' שמואל, והצ"ע בזה / ביאור הב' דר"ש, והצ"ע גם בזה / ביאור דברי הקצה"ח ותירוץ הקושיות / הנראה מלשון הקצה"ח דלא כביאור זה, וביאור באו"א / שקו"ט עפ"ז במוש"כ בחידושי ר' נחום / הטעם שיומא דמישלם זימניה ל"ה הפשא"ס משום דהוי חזקה אחת

הת' השליח שמואל שי' מוד יוסף  
תלמיד בישיבה

### א.

ביאור הקצה"ח בדברי הראב"ד מדוע ל"א מיגו בתבעו ביומא דמישלם זימניה, והצ"ע בזה במסכתין: אמר ר"ל הקובע זמן לחבירו ואמר לו פרעתין בתוך זמני אינו נאמן ולואי שיפרע בזמנו. ע"כ. ולהלן בע"ב פסקינן הלכה כר"ל, ולאחמ"כ: איבעיא להו תבעו לאחר זמן ואמר לו פרעתין בתוך זמני מהו, מי אמרינן במקום חזקה (דאין אדם פורע תוך זמנו) מה לי לשקר (שיכל לטעון שפרע לאחר זמנו) או דלמא במקום חזקה לא אמרינן מה לי לשקר, ע"כ, ולא איפשיטא. ודנו הראשונים, דלפי האיבעיא בגמ' בתבעו לאחר זמנו, מהו המקרה בו אמר ר"ל דאינו נאמן. דודאי שלא קאי בתבעו לאחר זמן, דהא במקרה זה נסתפקה הגמ'.

ולכן ביארו כמה מהראשונים דקאי בתבעו ביומא דמישלם זימניה, דלית ליה מיגו, ולאידך, שייך תביעה.

ובטעם שלית ליה מיגו ביומא דמישלם זימניה, אף שאם היה טוען דפרע ביומא דמישלם זימניה היה נאמן, דביומא דמישלם זימניה אכן עבד איניש דפרע (כמבואר בפרק השואל, ב"מ קג, א), ביאר תוס' דמ"מ מיגו אינו, דהוי מיגו דהעזה, "דלא חציף איניש למימר פרעתין היום".

אמנם הראב"ד (הובא בחידושי הרמב"ן על אתר) ביאר באופ"א, דטעמא דלא מהני מיגו הוא "דרובא דאינישי לא פרעי ביומא דמישלם זימניה, והיינו דאמר ר"ל ולואי שיפרע בזמנו, כלומר שיפרענו היום והוא יום דמשלם זימניה".

ונתקשו האחרונים בדבריו, דאע"ג דרובא דאינשי לא פרעי ביומא דמישלם זימניה, הרי סוכ"ס אם היה טוען שפרע היה נאמן, וא"כ מדוע לית ליה מיגו.

וביאר הקצה"ח<sup>2</sup>, דודאי מיגו רגיל לא מהני במקום חזקה דאין אדם פורע תוך זמנו, ולכן בנדוד"ד, אף שיש לו מיגו שיכל לטעון פרעתי היום (יומא דמישלם זימניה), לא מהני במקום החזקה דאין אדם פורע תוך זמנו.

והא דנסתפקה הגמ' אי אמרינן מיגו במקום חזקה, היינו בדאיכא דינא דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, "דלא הוי לפנינו שום חזקה ידוע דהא כבר הוא לאחר זמנו אלא שאומר שפרעו תוך זמנו הו"ל הפה שאסר הפה שהתיר, אבל ביומא דמישלם זימניה לאו מפיו אנו חיינן דהא דוקא כי טעין פרעתיך ביומא דמישלם זימניה, אבל אם לא טען כגון ליורשים לא טענינן להו דרובא דאינשי לא פרעי ביומא דמישלם זימניה".

ובפשוטם דברי הקצה"ח דורשים ביאור, דהיכא יש כאן הגדר דהפשא"ס. דהא גדר הפה שאסר הוא לכאורה שהנתבע חידש את החיוב על עצמו, והיינו שכל הידיעה שיש לנו על חיובו הוא רק מאמירתו, וכיון שהוא אסר את עצמו יש לו כח להתיר (דזה שונה ממיגו, דרק יכל להיפטר מחיוב קיים ע"י טענה טובה יותר). משא"כ הכא הרי לפני שאמר פרעתי תבע אותו המלוה, וכיצד נמצא כאן גדר הפה שאסר.

## ב.

### ביאור הא' דר' שמואל, והצ"ע בזה

והנה לכאורה היה אפשר לבאר הטעם דהוי הפה שאסר, דהוא כעין דפלגינן דיבורו לשנים. דכיון שאמר פרעתי הרי הוא נאמן, וכשאמר 'תוך זמנו' הרי אסר, ואם כן הוי הפה שאסר ומהני במקום חזקה.

אמנם בס' שיעורי ר' שמואל דחה הגרש"ר סברא זו, וכתב דמצינן למימר כן אם טען זה בב' פעמים, שבתחילה טען שפרע, ולאחר מכן אמר שהיה זה תוך זמנו, אך כיון שטען בטענה אחת שפרע תוך זמנו, הרי טען טענה שאינה מתקבלת ולא הוי הפה שאסר.

וביאר (באופן הא') דאע"פ שאיכא תביעה מצד התובע על ההלוואה, הרי "אנו מסתפקים דילמא פרע אפי' בלא טענתו" (אלא שצריך שיטען דפרע דאל"כ מהני החזקת חיוב של המלוה), והיינו דכביכול אין כאן תביעה, וההודאה של הלווה היא זו שחידשה את החיוב, ולכן כשטען שפרע תוך זמנו הוי הפה שאסר ומהני במקום חזקה.

וכתב דהא דאם לא טען פרעתי חייב לשלם, אי"ז משום דבעי טענת פרעתי, דהא אנן לבד מספקינן דלמא פרע, אלא דכאשר לא טוען פרעתי ה"ז עצמו מחייבו, דכאילו אומר שלא פרע, דאם פרע הו"ל לטעון כן. והא דהוחזק כפרן צריך לשלם – אף דאין שתיקתו מלטעון הוכחה, דהא טען שפרע רק

2. סי' עח סק"ה.

דאינו נאמן – אעפ"כ "הוי מ"מ כאינו טוען, כיון דאין טענתו טענה ומפסיד ע"י שאין לו טענה לסלק טענת המלוה".

[ואף שיש לשאול, דהא אם הוי הפה שאסר כיון שליכא תביעה כאן כביכול, א"כ גם בתבעו ביומא דמישלם זימניה וטען פרעתי בזמני איכא הפה שאסר, דגם כאן "אנו מסתפקים דלמא פרע אפי' בלא טענתו".

הרי אפ"ל בפשטות, דרק לאחר זמנו אנו מסתפקים דלמא פרע אפי' בלא טענתו, משא"כ ביומא דמישלם זימניה בלא טענתו אין אנו מסתפקים דילמא פרע, דלכן לא טענינן ליתומים בזה, רק דאם טען נאמן, ולכן הוי מיגו ולא הפה שאסר].

אמנם לכאורה צ"ב בגוף הסברא שהביא ר"ש<sup>3</sup>, דזהו לכאו' חידוש גדול לומר דמן הדין אינו צריך לטעון בשביל שייפטר, וכל הטעם שמצרכינן אותו לטעון פרעתי הוא לסלק טענת המלוה, דבפשטות כאשר יש תביעה ואין הנתבע מכחיש התביעה חייב לשלם מן הדין, ולא רק דמפסיד משום דאין לו טענה לסלק טענת המלוה.

ועוד, דהא גם לביאור הנ"ל הוי הפשא"ס משום "דאנו מסתפקים דילמא פרע", והיינו שאין אנו יודעים וטוענים בוודאות שפרע, רק אמרינן דילמא פרע, וא"כ כיון שאיכא טענת תובע דחייב לו מעות, וטען הנתבע טענה (דפרע תוך זמנו) המחייבתו, ולולא טענה זו אנו רק אומרים דילמא פרע, א"כ מדוע הוי הפה שאסר, והא הוי יסוד לחייבו אף לולא דבריו.

[ובסגנון אחר: הא לא אמרינן חזקה דאדם פורע מיד לאחר זמנו, אלא להיפך, דחזקה שעד זמנו אדם לא פורע, וא"כ ודאי שלא ברי לן לאחר זמנו שפרע (וכדמוכח מלישניה דר"ל 'ולואי שיפרע בזמנו', היינו שגם לאחר זמן ההלוואה חלק ישוב עכ"פ מהאנשים לא פורעים), אלא רק דאף קודם טענתו איכא ספק בדבר, וא"כ מהיכי תיתי דהוי בגדר הפה שאסר].

## ג.

### ביאור הב' דר"ש, והצ"ע גם בזה

באופן נוסף כתב לבאר בשיעורי ר"ש, דבאמת בעינן לטענת פרעתי לפוטרו מלשלם, ודלא כביאור הנ"ל דאנן לבד אמרינן דילמא פרע. אלא דיבוארו דברי הקצה"ח ע"פ ביאור חדש בגדר דין הפה שאסר.

והוא, ע"פ המבואר בראשונים<sup>4</sup> דעדים שאמרו בב"ד עדות אמת העדנו אלא שהוזמנו בב"ד פלוני ע"י עדי שקר ונתחייבנו, נאמנים ואין צריכים לשלם, דהפה שאסר הוא הפה שהתיר. דכאן הרי אין יסוד חיובם מצד הפה שלהם שאסר, דהא העדים שהזימום הם המחייבים אותם, אלא "דכל שהוא עשה שנחייבנו נאמן לפטור עצמו ואפי' נגד עדים, וכיון שהם הביאו בפני ב"ד ההזמה שכנגדם והיו

3. נוסף על הדוחק שכותב בגוף דבריו מהוחזק כפרן, דאי לא בעינן לטענת פרעון לפטור א"ע, מדוע בהוחזק כפרן דאין טענתו טענה, אינו נאמן.

4. ראה רמב"ן וריטב"א מכות ג, א.



יכולים שלא להביאו נאמנים לומר שהזמה זו שקר".

וא"כ לפ"ז גדר הפשא"ס אינו שהוא המחייב את עצמו ולכן יש לו כח להתיר, אלא דכל שעשה בב"ד מעשה שנחייבנו נאמן לפטור עצמו, ואף דיסוד החיוב לא בא ממנו, הרי כיון שאמר בב"ד טענה המביאה חיוב חדש שלא היה קודם, נאמן בטענה הפוטרתו.

ומבאר לפ"ז בנדו"ד, דכיון שאם היה טוען פרעתי נאמן, וטענת פרעתי עצמה אינה נגד חזקה דאין אדם פורע תוך זמנו, א"כ כיון שהוסיף שפרע 'תוך זמני' הרי הוא עשה שתהא החזקה נגדו, והוי הפה שאסר.

אמנם גם ביאור זה צ"ע, דיש לדון בגוף ההשוואה בין עדים שבאו לבי"ד ואמרו הוזמנו ע"י עדים שקרנים, לנדו"ד דתבעו לאחר זמנו ואמר פרעתי תוך זמני. דהתם אף שעיקר החיוב הוא מהזמת העדים, הנה בדיון בבי"ד השני אין הם יודעים כלל שעדים אלו הוזמו, וכל החיוב נתחדש על פיהם של העדים שאמרו הוזמנו, וא"כ שפיר הוי הפה שאסר, דהעדים לא היו זקוקים כלל לטענת פטור להיפטור, ולולא אמרו הוזמנו לא היו צריכים לטענת פטור כלל.

משא"כ בנדו"ד, אף שמה שטענת פרעתי היא נגד החזקה ה"ז מכח דבריו שאמר 'תוך זמנו', הא סו"ס החיוב הוא מצד טענת התובע שתבעו, ולולא יטען טענת פטור יהיה חייב לשלם, ולא הוא חידש כאן החיוב, וא"כ ל"ה כלל הפשא"ס.

ועוד, דאם הוי הפשא"ס מצד שמה שטענתו פרעתי הויא נגד חזקה הוא רק מכח דבריו, א"כ ה"ה בנדון שתבעו ביומא דמישלם זימניה ואמר פרעתי תוך זמני. דגם כאן, מה שטענת פרעתי היא נגד החזקה הוא מכח דבריו שאמר תוך זמני, ואם היה אומר פרעתי סתם היה נאמן, דנאמן אדם לומר פרעתי ביומא דמישלם זימניה, ואין זה נגד החזקה דא"א פורע תו"ז.

## ד.

### ביאור דברי הקצה"ח ותירוץ הקושיות

ואולי יש לבאר זה, דמ"ש הקצה"ח הכא דבתבעו לאח"ז הוי הפשא"ס, אין הכוונה שהוי הפשא"ס רק כאשר לא בעי טענה ליפטור והוא חייב א"ע, אלא דאף בבעי טענה ליפטור שפיר הוי הפשא"ס.

והבהרת החילוק בין הפשא"ס למיגו הוא באופ"א, דמיגו הוי דלא טען טענה הפוטרתו, והפשא"ס הוי דטען טענה המחייבתו. והיינו דמיגו הוא שטען טענה שאינה מספיק חזקה לפוטרו, והו"ל מה לי לשקר דאי בעי מצי טעין טענה טובה יותר הפוטרתו, משא"כ הפשא"ס, הוי (אף) בנדון דבתוך טענתו טען טענה חיובית המחייבתו, ולולא היה טוען אותה הוה פטור מצד עיקר טענתו.<sup>5</sup>

וא"כ בנדו"ד, דהוה קאי לאחר זמנו וטען פרעתי, דנאמן על טענה זו, א"כ כאשר הוסיף וטען טענה חיובית דמה שפרע הוי תוך זמנו הוי הפה שאסר, ושפיר נאמן במקום חזקה דא"א פורע תו"ז. ואפשר

5. ולפ"ז דיוק הלשון "הפה שאסר" הוא (לא דיסוד החיוב הוא מצדו, אלא) דפיו אסר, היינו דהדברים שאמר גרמו לאיסור (להבדיל ממיגו דלא פיו אסר, רק דלא התייר).

שלזה כיון ר"ש בשיעוריו.

אמנם עדיין יוקשה מהו החילוק א"כ בין תבעו לאחר זמנו לתבעו ביומא דמישלם זימניה, דהא גם ביומא דמישלם זימניה חייב את עצמו בטענה חיובית דפרע תו"ז, וא"כ גם התם הוי הפשא"ס, ונכלל בספק הגמ' אי אמרינן מה לי לשקר במקום חזקה.

וי"ל, דאף בטען טענה חיובית המחייבת לא הוי הפה שאסר, כל עוד יש לפני"ז תביעה המחייבת. אלא שאעפ"כ בתבעו לאחר זמנו הוי בגדר הפה שאסר, וכביאור הראב"ד משום דרוב אינשי לא פרעי ביומא דמישלם זימניה.

והביאור בזה י"ל, שהוא תלוי עד כמה מסתבר בעיני ב"ד שהתובע יטען טענה זו המחייבתו. דבתבעו ביומא דמישלם זימניה, דבכל אופן רובא דאינשי לא פרעי ביומא דמישלם זימניה, הרי כאשר המלוה תובע את הלווה הוא יודע שישנם ב' אפשרויות, או שיודה לו שחייב לו, או שיטעון שפרע, וליכא חילוק כל כך בין טען שפרע ביומא דמישלם זימניה לפרע תוך זמנו, שבשניהם אין רגילות לפרוע. וכאשר טען שפרע בתוך זמנו, לא טען טענה מחודשת כ"כ, יותר מאם היה טוען שפרע ביומא דמישלם זימניה (אף שאם היה טוען דפרע ביומא דמישלם זימניה היה נאמן).

משא"כ בתבעו לאחר זמנו, הרי כיון שאין אדם פורע תוך זמנו, כאשר המלוה תובע את הלווה אינו מעלה בדעתו שיטען שפרע תוך זמנו, דאו שיודה לו שלא פרע, או שיטעון שפרע לאחר זמנו, אך לא העלה בדעתו שיטעון שפרע תוך זמנו, דהוא היפך רגילות האנשים לפרוע בזמן זה.

וכיון שהטענה בה חייב את עצמו לא סלקא אדעתיה דהתובע, א"כ הוי בגדר הפה שאסר, דאף שעל עצם החיוב הייתה תביעה, הרי על הטענה עליה מתחייב בפועל כביכול לא היתה תביעה (משא"כ בתבעו ביומא דמישלם זימניה, דכשם שסלקא אדעתיה שיטעון פרעתי היום, כן סלקא אדעתיה שיטעון פרעתי בתוך זמני, ואין זה חידוש לגבי טענת התובע).

ה.

### הנראה מלשון הקצה"ח דלא כביאור זה, וביאור באו"א

והנה לפי הביאור הנ"ל אתי לן, שבתבעו לאחר זמנו הוי הפשא"ס מצד טענתו, שטען טענה שלא העלה התובע אדעתיה, ולכן אף דיסוד החיוב הוא מצד טענת התובע, אעפ"כ הוי הפשא"ס לענין זה שיועיל כנגד החזקה דא"א פורע תו"ז. אמנם לכשנדקדק בדברי הקצה"ח נראה שהתכוין לבאר באופ"א, ודלא כביאור הנ"ל.

דכתב שם וז"ל: דלא אמרינן מיגו במקום חזקה דתוך זמנו, אלא דוקא לאחר זמנו דהוא הפה שאסר הפה שהתיר, כיון דאינו יודע החזקה אלא על פיו, אבל בעומד תוך זמנו דידיע החזקה אע"ג דאית ליה מיגו אינו נאמן במקום חזקה וכו'. ע"כ.

היינו שעיקר מה שהוי הפשא"ס הוא מצד שאין הטענה האוסרת, החזקה, ידועה לנו אלא על פיו. אמנם לפי הביאור דלעיל אי"ז מצד שאין החזקה ידועה אלא על פיו, אלא משום דהטענה שטען לא סליק התובע אדעתיה.

ולכן נראה הביאור בדברי הקצה"ח, דבאמת הכא לא הוי כלל בגדר הפה שאסר, דבאמת עיקר הדין דהפה שאסר הוא רק כשהחייב בא מצד הנתבע ולא מצד טענת התובע, וא"כ הכא לא הוי הפשא"ס, דהא החייב בא לו מצד תביעת המלוה. אלא דמ"ש הקצה"ח דהוי הפשא"ס כוונתו רק בנוגע לענין דמיגו במקום חזקה.

והיינו, דהכא מן הדין היה צריך להיות נאמן על טענתו דפרע, רק דכיון דאיכא חזקה דאין אדם פורע תוך זמנו אינו נאמן. וע"ז אמרינן דכיון שבענין החזקה גופא פיו הוא זה שהביאה לכאן, דלולא טענתו דתוך זמנו לא היינו משייכים החזקה דא"א פורע תו"ז לדין דידן, בנדו"ז נסתפקה הגמ' אי אמרינן במקום חזקה מה לי לשקר, והיינו דכאשר החזקה גופא באה לו על פיו א"כ יהיה נאמן בטענתו דפרע תוך זמנו.

וזהו דיוק דברי הקצה"ח "דלא אמרינן מיגו במקום חזקה דתוך זמנו, אלא דוקא לאחר זמנו דהוא הפה שאסר הפה שהתיר, כיון דאינו ידוע החזקה אלא על פיו", דכאשר החזקה ידועה רק על פיו, אזי נסתפקה הגמ' אי אמרינן מיגו במקום חזקה.

וא"כ אי"ז דין דטענה זו היא הפה שאסר, אלא דלגבי החזקה הוי הפה שאסר, ולכן לגבי חזקה זו יהיה נאמן בטענתו דפרע.

## ד.

### שקו"ט עפ"ז במש"כ בחידושי ר' נחום

ובס' חידושי ר' נחום הביא ביאור זה, והקשה, מדוע יש לנו לומר שפיו הוא זה שהביא החזקה לכאן, "דהא החזקה אינה תלויה בידיעת זמן הפרעון, דגם בלא טענתו ידעינן שלא פרע תוך הזמן ואין כאן הפשא"ס כלל וצ"ע".

והיינו, דלפי הביאור שהוי הפה שאסר בנוגע להחזקה (ולא מצד הטענה), שכיון שהוא הביא את החזקה לכאן הוי הפה שאסר, קשה, דהא החזקה לא הוא הביאה לכאן, אלא זוהי חזקה קיימת שאדם לא פורע תוך זמנו, וא"כ אנו ידעינן עוד קודם טענתו שלווה זה לא פרע תוך זמנו, ואי"ז מצד טענתו כלל, וא"כ לא פיו הוא הביא את החזקה לכאן.

ותירץ זה ע"פ ביאור חדש בספק הגמ' במיגו במקום חזקה, דבהשקפה ראשונה נראית הכוונה, שמסתפקת הגמ' אי אמרינן מיגו במקום שיש חזקה שסותרת דבריו, וכמו בנדו"ד דטענתו דפרע תוך זמנו סותרת את המוחזק לנו שאין אדם פורע תו"ז.

אך ע"פ ביאור הקצה"ח נראה שכוונת הגמ' בזה, היא אי אמרינן מיגו במקום חזקה דלא פרע הלווה ההלוואה. היינו לא חזקת ר"ל בהנהגה דא"א פורע תו"ז, אלא המסתעף מזה בנוגע לחובו של אדם פרטי זה, שכיון שטען פרעתי תו"ז הוחזק לנו שלא פרע החוב. והיינו שאחר שטען נגד המוחזק והרגיל במנהג העולם, תו הוחזק לנו ככפרן בממון זה.

וא"כ אתי שפיר מ"ש הקצה"ח דהוא הביא החזקה לכאן, דחזקה זו, מה שמוחזק לנו שלא פרע באה מצד טענתו דפרע תו"ז, וא"כ לגבי חזקה זו הו"ל הפה שאסר, וע"ז מספקא לגמ' אי אמרינן מה לי

לשקר במקום חזקה או לא.

משא"כ בתבעו בזמנו, אף בלא טענתו מחזקינן ליה דלא פרע כל שלא טען בפירוש שפרע, ולכן לא פיו הוא שהביא החזקה דאין חוב זה פרוע לכאן, ולא מהני מיגו במקום חזקה.

אמנם ביאור זה צ"ע לכאן מפי' הרשב"ם כאן, דכתב: או דלמא – כיון דמוחזק לן דאין אדם פורע בתוך זמנו, לא אמרינן במקום דאיכא חזקה דמרעיה לדיבוריה מה לי לשקר וליהמנוהו. ע"כ. ונראה מפורש בדבריו דבל' הגמ' מיגו במקום חזקה, הכוונה היא כמ"ש לעיל, אי אמרינן מיגו במקום חזקה דא"א פורע תו"ז, דמרעיה לדיבוריה, ולא לחזקה דלא פרע. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא על דברי הקצה"ח דהוי הפה שאסר, והא אין החזקה דא"א פורע תו"ז באה ע"י דיבורו.

ואולי י"ל, דאף אי נימא כדברי הרשב"ם שבחזקה כאן הכוונה לחזקה דאין אדם פורע תו"ז, אעפ"כ חשיב לנו שהנתבע הוא שהביא את החזקה לכאן. דאף שהחזקה דא"א פורע תו"ז אינה שייכת לטענתו, אעפ"כ ללא טענתו לא היתה חזקה זו כלל שייכת לעניננו כנ"ל, וכיון שטען דפרע תו"ז הביא חזקה זו בנוגע לדין, ושפיר מיקרי הפה שאסר לגבי החזקה.

## ז.

### הטעם שיומא דמישלם זמניה ל"ה הפשא"ס משום דהוי חזקה אחת

והנה, לאחר ביאור הנ"ל דר"נ בדברי הקצה"ח, הקשה, דמוה יוקשה לאידך גיסא, דכיון שהחזקה נתחדשה על פיו, א"כ גם בתבעו בזמנו ואמר שפרעו תוך זמנו הוי הפה שאסר דאין החזקה שאינו פורע ידועה אלא על פיו. ואף שגם ביומא דמישלם זמניה איכא חזקה דרובא דאינשיה לא פרעיה, וא"כ החזקה ידועה שלא על פיו, אעפ"כ כלפי החזקה האלימתא דתוך זמנו שפיר יש לו הפשא"ס.

ונראה לומר דאין הכוונה דבתוך זמנו איכא חזקה אחת (דאין אדם פורע תוך זמנו) ובזמנו איכא חזקה אחרת (דרובא דאינשי לא פרעיה ביומא דמישלם זמניה), אלא דהכל הוא חזקה אחת – שקודם שעבר זמן הפרעון בד"כ אין פורעים, אלא שבזה גופא איכא חילוק בין תו"ז ליומא דמישלם זמניה, דבתוך זמנו אין אדם פורע תו"ז, משא"כ ביומא דמישלם זמניה רובא דאינשי לא פרעי, אך ישנם שכן פורעים.

וי"ל דזה מה שמדייק הראב"ד במ"ש "והיינו דאמר ר"ל ולואי שיפרע בזמנו, כלומר שיפרענו היום והוא יום דמשלם זמניה", דא"ז רק מקור לדבריו שרובא דאינשי לא פרעיה ביומא דמישלם זמניה, אלא דבא לומר ד"היינו דאמר ר"ל", דחלק מהחזקה דר"ל דאין אדם פורע תו"ז, הוא דגם ביומא דמישלם זמניה רובא דאינשי לא פרעי.

וא"כ כיון ששניהם חזקה אחת, הרי כשתבעו ביומא דמישלם זמניה ודאי דלא שייך למימר שאין החזקה לפנינו והוא הביאה לכאן, רק שבטענתו אמר שפרע בזמן שבתוך חזקה זו גופא אינו נאמן, והיינו תוך זמנו. וא"כ הוי מיגו בעלמא מול חזקה דא"א פורע תו"ז, ומיגו לבד לא מהני במקום חזקה.



## הטעם שמוקמינן אחזקה בתו"ת אע"פ שאיכא קול

דברי רשב"ם שמוקמינן אחזקה דע"א והקושיות בזה / תירוץ ע"פ השט"מ בכתובות, והצ"ב בזה / נסיון לתרוץ ע"פ ביאורי הראשונים בסוגיין, ודחייתו / תירוץ ע"פ ביאור דברי הרשב"ם ב'אחתינייה' באיכא קול / צ"ב בטעם מח' רבינו יונה ורשב"ם ותוס' הרא"ש אי אמרינן קלא במקום תרי ותרי / ביאור דתלוי במח' רשב"ם ותוס' אי בקול הוי הורדה גמורה / קושיא על ביאור הנ"ל מדברי הרבינו יונה דקול לא הוי הורדה גמורה / תירוץ הנ"ל / סיכום שיטות הראשונים בגדר ההורדה שמחמת הקול

הת' השליח שמואל שי' מוד יוסף  
תלמיד בישיבה

### א.

#### דברי רשב"ם שמוקמינן אחזקה דע"א והקושיות בזה

במסכתין<sup>1</sup> הובאה ברייתא בה נחלקו ר"א ורשב"ג אי מעלין לכהונה ע"פ עד אחד או לא. ודנה הגמ' באיזה מקרה נחלקו, דהא באיכא ב' עוררין לכ"ע אין מעלין ע"פ ע"א, ובאיכא חד מערער לכ"ע מעלין כר' יוחנן, אלא כתבה הגמ'<sup>2</sup>: "הכא במאי עסקינן כגון דמחזקינן ליה באבוא דהאי דכהן הוא ונפק עליה קלא דבן גרושה ובן חלוצה הוא, ואחתינייה ואתא עד אחד ואמר דכהן הוא ואסקיניה, ואתו בי תרי ואמרי דבן גרושה וחלוצה הוא ואחתינייה, ואתא עד אחד ואמר דכהן הוא, ודכולי עלמא מצטרפין עדות והכא במיחש לזילותא דבי דינא קא מיפלגי, ר' אלעזר סבר כיון דאחתינייה לא מסקינן ליה חיישינן לזילותא דבי דינא, ורשב"ג סבר אנן אחתינייה ואנן אסקינן ליה ולזילותא דבי דינא לא חיישינן".

היינו, שבמקרה שהיה אחד שהוחזק שאביו כהן, ויצא עליו קול שהוא בן גרושה או חלוצה וא"כ הוא נפסל לכהונה, ואח"כ בא עד א' והעיד עליו שהוא כשר, ואח"כ באו ב' עדים והעידו שהוא פסול, ואח"כ בא עד א' נוסף והעיד עליו שהוא כשר, לכ"ע מן הדין היינו צריכים להכשירו, כיון שהעד השני שהכשירו מצטרף עם העד הראשון (לפי הו"א בגמ'), והוי תרי ותרי ומוקמינן אחזקת כהן (כדלקמן), אלא שנחלקו בזה ר"א ורשב"ג, דלר"א כיון שכבר פסלנוהו לא מכשירינן ליה דהוי זילותא דב"ד, ולרשב"ג לא חיישינן לזילותא דבי דינא.

ובטעם הדבר דמן הדין מכשירינן לכהן זה, כתב רשב"ם (ד"ה ורבי אלעזר) "שיש לצרפו עם הראשון

1. לא, ב.

2. לב, א.

ולהכשירו לזה, דאוקי תרי לבהדיה תרי ואוקי גברא אחזקיה דכשרות קמייתא דהוה מוחזק לן באבוה דכהן הוא, וגם הכשרנוהו תחילה ע"פ עד אחד קודם שבאו עוררין".

והיינו, דכיון דאיכא תרי ותרי מוקמינן ליה לכהן אחזקת כשרות. ומבאר רשב"ם ב' פרטים בחזקת כשרות: א. דהוה מוחזק לן באבוה דכהן הוא. ב. הכשרנוהו תחילה ע"פ עד אחד.

ובד"ה אנן מסקינן ליה כתב: "ואי קשיא תרי ותרי נינהו ואמאי מסקינן ליה והא הוי ספק, תריץ ואוקמיה אחזקיה קמייתא דאסקוהו ע"פ עד ראשון שהיה נאמן דהא אכתי אין עוררין דקול לאו עוררין הוא".

ועד"ז בכתובות<sup>3</sup> כתב רש"י: "ואי קשיא תרי ותרי נינהו אוקי תרי לבהדי תרי ואוקמינן אחזקיה קמייתא דאסקיניה ע"פ עד הראשון שהוא נאמן דהא אכתי אין עוררין דקול לאו עוררין הוא".

והיינו כהפרט הב' ד"הכשרנוהו תחילה ע"פ עד אחד" (והשמיט הפרט הא' ד"הוה מוחזק לן באבוה דכהן הוא").

ולכאורה דברי הרשב"ם צריכים ביאור:

א. כיון שכתב רשב"ם שיש לכהן זה חזקה דכשר הוא מצד חזקה דאבהתיה, מדוע הוצרך להביא טעם נוסף דהכשרנוהו תחילה ע"פ עד אחד?

ב. כיצד הא דהכשרנוהו תחילה ע"פ עד אחד הוי חזקה, והא הע"א הוא חלק מה'תרי ותרי', וצריך חזקת כשרות קודמת לתרי ותרי, וכיון שכל החזקה היא מצד העדות שהעיד, הרי כאשר באו עדים שפסול הוא, מיעקרי לחזקת כשרות שלו.

ג. מדוע בד"ה דרבי אלעזר כתב ב' הטעמים, ובד"ה אנן מסקינן ליה כתב רק טעם הב' והשמיט טעם הא' (ועד"ז ברש"י במס' כתובות)?

## ב.

### תירוץ ע"פ השט"מ בכתובות, והצ"ב בזה

והנה בשט"מ<sup>4</sup> כתב לבאר דברי רש"י בכתובות, שלפי ביאור זה יתורצו הקושיות דלעיל: "פי' לפירושו עיקר חזקה דמוקמינן ליה היינו חזקה דאבהתיה, אלא דהוקשה לו דהא אתא קול ואורעה לחזקתיה דאבהתא וזה תירוץ דהא אסקיניה על פי עד הראשון וכו', פי' דעל ידי עד הראשון הוה ליה כאילו אין כאן קול כלל ומוקמינן ליה אחזקתיה קמייתא".

והיינו, דב' הפרטים שכתב הרשב"ם בסוגיין (דהוה מוחזק לן באבוה, וגם הכשרנוהו תחילה ע"פ עד אחד), אינם ב' אופנים לבאר החזקת כשרות של כהן זה, אלא שני ענינים אלו נצרכים בשביל החזקה. דבאמת עיקר החזקה של הכהן היא מחזקה דאבהתיה, וזה מ"ש רשב"ם "דהוה מוחזק לן באבהתיה",

3. כו, ב, ד"ה ואנן מסקינן ליה.

4. כתובות כו, ב.

אמנם כיון שיצא עליו קול הרי זה לכאורה מערער את החזקת כשרות שלו, וא"כ, ליתא חזקת כשרות דלוקמין ליה. ולכן הוסיף רשב"ם וכתב "וגם הכשרנוהו תחילה ע"פ עד אחד", דכיון שלאחר שיצא עליו קול בא עד אחד והכשירו, הרי סתר את הקול וחזר הכהן לכשרותו, וא"כ גם לאחר שהווי תרי ותרי מוקמין ליה אחזקת כשרות<sup>5</sup>.

[ומדוייק לפ"ז הלשון "וגם הכשרנוהו תחילה ע"פ עד אחד", ולא כתב "ועוד דהכשרנוהו תחילה", דלא הווי ב' טעמי אלא טעם א'. ומדוייק גם הל' "הכשרנוהו", דאף שאחתנין משום הקול, הרי הכשרנוהו תחילה ע"פ ע"א קודם שבאו עוררין, וא"כ הדרא ליה חזקה דאבהתיה].

וא"כ א"ש שאלות הנ"ל. שאלה הא' מ"ט הביא ב' הפרטים - משום דהוי טעם א' ושניהם צריכים זל"ז. שאלה הב' כיצד ע"א מהני לחזקה - דבאמת עיקר החזקה היא מהחזקה דאבהתיה, והע"א רק מוריד הקול. שאלה הג' - מדוע השמיט טעם הא' בד"ה אגן מסקינן ליה (ועד"ז רש"י בכתובות) - דבאמת לא הוי טעם נוסף, וכתב בד"ה זה לבאר רק מ"ט אין הקול דפסלות סותר החזקה.

אמנם לכאורה ביאור הנ"ל קשה, דאף שקודם שבאו עוררין הכשרנוהו ע"פ ע"א כנגד הקול ואוקמין אחזקה קמייתא, אעפ"כ הרי כעת לאחר שהם תרי ותרי, ומוקמין על המצב והחזקה שהיתה קודם לתו"ת, א"כ אנו חוזרים למצב שאיכא קול שהוא פסול, ומדוע מכשרין ליה, הרי הקול חוזר וניעור?

ובסגנון אחר: ההכרעה דחזקה קמייתא היא דכיון דאין אנו יודעים עם מי מהעדים הצדק, משאירים אנו המצב כפי שהיה קודם שבאו העדים, וכיון שקודם שבאו העדים (שבכללם העד הראשון שעל פיו הכשרנוהו) לא החזקנוהו ככשר, א"כ גם עכשיו באיכא תרי ותרי לא נחזקיניה בכשרות.

## ג.

### נסיון לתרץ ע"פ ביאורי הראשונים בסוגיין, ודחייתו

ולכאורה היה אפשר לבאר זה ע"פ מה שביארו הראשונים בסוגיין בטעם שמוקמין אחזקה קמייתא דאבהתיה ולא אמרינן שהקול מערער החזקה. דרבינו יונה כתב וז"ל: ואע"ג דאיכא קלא דמסייע להני דפסליה ליה ומתחילה חיישינן לקלא אע"פ דאיכא חזקה דאבהתיה להכשירו, אפ"ה במקום שיש עדים להכשירו אין הקול מסייע לפוסלו, דלא עדיף קול מב' עדים, דאילו יבואו ב' עדים אחרים לסייע אלו הב' שפסלו אותו, אפ"ה מכשרין אותו דתרי כמאה ומאה כתרי. אבל ודאי חזקה מסייעת לעדות אע"פ שאין ב' המסייעים להם מועילים כלום, שאין כח חזקה מתורת עדות. עכ"ל.

והיינו, דהחשיבות של קול היא רק כאשר היא בפ"ע, משא"כ הכא שאיכא תרי ותרי הרי כיון שהקול הוא בתורת בירור (עדות) ולא בתורת חזקה, אזי אמרינן תרי כמאה ואין הקול מוסיף מידי

5. ולפ"ז מ"ש רשב"ם בד"ה ואנן מסקינן ליה "ואוקמיה אחזקיה קמייתא דאסקוהו ע"פ עד ראשון", אין הכוונה דהחזקה קמייתא היא כשהעלוהו ע"פ עד ראשון, אלא צ"ל כך "ואוקמיה אחזקיה קמייתא, דאסקוהו ע"פ עד ראשון", והיינו דמעמידים אחזקיה קמייתא דאבהתיה, והטעם שלא מרעיה הקול לחזקה הוא דאסקוהו ע"פ עד ראשון, ולא דהא דאסקוהו ע"פ עד ראשון הוא החזקה קמייתא.

6. אלא שהא גופא צ"ב, מדוע בד"ה דר"א כתב גם הפרט דעיקר החזקה דאבהתיה, וגם הפרט דהכשרנוהו ע"פ ע"א דמסיר הקול, ובד"ה אסקינן ליה כתב רק הפרט דאסקיניה ע"פ ע"א.

להטות לטובת העדים דפסלי להאי כהן. ולכן מוקמינן אחזקה קמייתא דאבוה דהאי כהן ומכשרינן ליה, דעל החזקה לא שייך לומר תרי כמאה, "שאין כח החזקה מתורת עדות".

ובאופ"א ביאר בשטמ"ק בשם תוס' הרא"ש, וז"ל: דמעיקרא קודם שבאו העדים פסילנא ליה ע"י הקול לפי שלא ידענו ממי יצא הקול, אבל כיון שבאו עדים ופסלוהו איגלאי מילתא שהם הוציאו הקול, וכיון שבטלה עדותם נתבטל גם הקול. עכ"ל.

והיינו דכיון דאתו תרי עדים שאמרו דבן גרושה או חלוצה הוא, מוקמינן לקול שיצא מתחת עדים אלו<sup>8</sup>, וא"כ אין הקול דבר נוסף על התו"ת, וממילא מוקמינן החזקה קמייתא דכהן כשר הוא, דהוחזק לן באבהתיה.

ולפ"ז היה אפשר לבאר לכאורה ברשב"ם שהטעם שאנו מעמידים על החזקה דאבהתיה ולא על הקול, הוא משום שבאיכא תו"ת לא מתחשבים בקלא, או משום שתרי כמאה (כתוס' הרא"ש), או משום שתלינן שהקול נפק מידי העדים שפסלוהו (כרבינו יונה).

אמנם מדברי הרשב"ם מוכח שלא ס"ל כב' התירוצים הנ"ל, דהא דייק בלשונו וכתב "וגם הכשרנוהו תחילה על פי עד אחד קודם שבאו עוררין", ובפירושו יותר (בד"ה ואנן מסקינן ליה): "ואוקמיה אחזקיה קמייתא דאסקוהו על פי עד ראשון שהיה נאמן דהא אכתי אין עוררין דקול לאו עוררין הוא".

ומוכח מדברי הרשב"ם דכל הטעם דהעד מבטל את הקול, הוא רק משום שהעד שהכשירו בא קודם לשתי העדים שפסלוהו, "הכשרנוהו תחילה", ולכן מתבטל הקול ואית ליה חזקה, אך במקרה שלאחר הקול באו קודם עדים שהוא פסול ואח"כ עדים שהוא כשר, דשם לא הכשרנוהו תחילה ובאו עוררין קודם, אזי אין הקול מתבטל ולא מוקמינן ליה אחזקת כשרות.

משא"כ לפי ב' הביאורים הנ"ל שבראשונים, דבאיכא תרי ותרי אין הקול דבר נוסף, אזי אפילו באו קודם עדים דפסלות ואח"כ באו עדים דכשרות, אעפ"כ מוקמינן ליה אחזקת כשרות, דאין הקול דבר נוסף על העדים.

וא"כ מוכרח שהרשב"ם לא ס"ל כב' התירוצים שבראשונים הנ"ל, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא לדברי הרשב"ם מדוע אמרינן דהעד א' פוסל הקול, והרי העד גופא אתכחש בתרי ותרי, וא"כ חזר הקול ומוקמינן ליה אומן דאחתנייה.

## ד.

### תירוצין ע"פ ביאור דברי הרשב"ם ב'אחתנייה' באיכא קול

ולכאורה יש לבאר זה, ובהקדים דעת הרשב"ם בגדר הדין דאחתנין באיכא קול דהוא פסול. דכתב

7. ועד"ז ביאר הט"ז (אהע"ז סי' ג סק"ח) בדברי הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פ"כ הל' טז) שכתב "בא עד אחד והעיד שהוא כשר מעלין אותו לכהונה שזה האחרון מצטרף לעד ראשון והרי שנים מעידין שהוא כשר ושנים מעידין שהוא פסול ידחו אלו ואלו וידחה הקול שהשנים כמאה וישאר כהן בחזקת אביו".

8. ועד"ז כתב הרמ"ה (אות מד): "ואי משום קלא, איגלאי מילתא דקלא מחמת הני עוררין הוא דנפק".



הרשב"ם "ואחתינייה. מן הכהונה עד שיבדקו את הדבר שמעלה היא בכהונה". ובד"ה דחיישינן לזילותא דב"ד: "והאי דאסקוהו מעיקרא ע"פ עד אחד הבא להשבית הקול, לאו זילותא דבי דינא הוא, דמאי דאחתינייה בשביל קול בעלמא הוא וכדי לחזור ולהעלותו אחר שיבדקו הדבר הורדנוהו, הלכך כי הדר מסקי ליה ליכא זילותא".

והיינו, דלשיטת הרשב"ם הא דמורידין כהן שיצא עליו קול שהוא פסול, אין זה הורדה ממש שאמרינן דפסול הוא, אלא רק עד שיבדקו את הדבר, ויתירה מכך, הורדנוהו "כדי לחזור ולהעלותו אחר שיבדקו הדבר", דכל מטרת ההורדה היא מעלה בכהונה, בשביל שבסופו של דבר נחזור ונעלהו לכהונה אחרי בדיקה אם יתברר שבאמת כהן כשר הוא. ומהאי טעמא הא דאחתינייה משום הקול ואסקיניה בע"א ל"ה זילותא דב"ד, דמלכתחילה מטרת הקול היא "כדי לחזור ולהעלותו".

ולפ"ז יש לבאר הטעם שהע"א מבטל הקול, ולא אמרינן דכיון שהוא חלק מהתרי ותרי אזי אנו מבטלים את עדותו וחזר הקול וליכא חזקה דאבהתיה.

דהא שהורדנוהו מחמת הקול אין הכוונה הורדנוהו ממש דאמרינן דפסול הוא, אלא רק הורדה לשם ברור הדבר "כדי לחזור ולהעלותו", א"כ כאשר העד הראשון העיד דכשר הוא לא הוי סתירה כלל להא דהורדנוהו מחמת הקול, דמלכתחילה לא פסלנוהו אלא הורדנוהו שיבדקו הדבר.

וא"כ, אף לאחר שבאו עוררין לאחמ"כ והווי תרי ותרי, לא מחזירים אנו למצב דאחתינייה משום הקול, דהא אין הקול דבר בפ"ע אלא רק 'כדי לחזור ולהעלותו', וכיון שבא ע"א וחזר והעלהו, מתבטל הקול ממילא, ולא דמתגבר על הפסלות דהקול, אלא דכל מטרת הפסילה מחמת הקול היא שיבוא העד ויכשירו, ואף לאחר שאיכא תרי כנגד העד הרי זהו כבר בדיני עדות, ואין הקול חוזר ומרעיה לחזקה, דמלכתחילה הוא לא ארעיה לחזקה, אלא אחתינייה ע"פ הקול כדי שיבדקוהו.

משא"כ כאשר באו קודם עדים דפסלי ואח"כ עדים דמכשרי, הרי כיון שאיכא תרי ותרי ולא הכשרנוהו תחילה, חוזר דינו של הכהן למצב שאיכא קול ולא מוקמינן אחזקה עד שיוכח שכהן הוא.

ה.

**צ"כ בטעם מח' רבינו יונה ורשב"ם ותוס' הרא"ש אי אמרינן קלא במקום תרי ותרי**

והנה ביאור הנ"ל דהטעם שלא מוקמינן אקלא הוא משום דמהות הקול אינה פסילה ממש, אלא לבדוק את הדבר "כדי לחזור ולהעלותו", הוא לדעת רשב"ם, משא"כ לדעת רבינו יונה ותוס' הרא"ש, מהא דהוצרכו לתירוץ אחרים שהובאו לעיל, ע"כ שלא ס"ל כתי' זה דהרשב"ם.

וא"כ לסיכום ישנם ג' אופנים בראשונים לבאר מדוע מוקמינן אחזקה כשרות דאבהתא, אע"פ שיש קול דפסלות שיצא לאחמ"כ:

לרבינו יונה: משום דבתרי ותרי הוי תרי כמאה ואין הקול מוסיף על העדים.

לתוס' הרא"ש: דבבאו ב' עדים דפסלי תלינן שמעדים אלו יצא הקול.

לרשב"ם: דבהכשרנוהו תחילה ע"פ עד אחד מתבטל הקול.

ולפ"ז יוצא דלרבינו יונה לא אזלינן בתר הקול משום דגבי תרי ותרי לא חשיב הקול מידי כיון שאין הקול מוסיף כלום על העדים, משא"כ לתוס' הרא"ש ולרשב"ם בתרי ותרי מן הדין אזלינן בתר הקול, ובאמת כ"ה לרשב"ם במקרה שהעדים הראשונים שבאו היו עדים דפסלי, אזי לא מוקמינן אחזקה דכשרות דאבהתא, כיון שלא הכשרנוהו תחילה ע"פ עד א' (כנ"ל ס"ד).

ועד"ז י"ל להרא"ש, שבנדון דלא מצינן לתלות שהקול בא מהעדים, וכגון שהקול יצא ממקום אחר, לא מוקמינן אחזקה דכשרות קמייתא מצד הקול דפסלות.

וע"כ צ"ל שהרא"ש והרשב"ם לא ס"ל סברת רבינו יונה דהקול הוא מתורת עדות דלכן אמרינן תרי כמאה ואין הקול מועיל לתו"ת ומוקמינן אחזקה, אלא ס"ל דמן הדין אף באיכא תו"ת אזלינן בתר הקול ומרעיה לחזקה, אלא דלהרא"ש תלינן שמהעדים דפסלי יצא הקול, ולהרשב"ם מתבטל הקול כשהכשרנוהו תחילה ע"פ עד אחד. וצ"ל יסוד מחלוקת רבינו יונה והרא"ש והרשב"ם.

## ג.

### ביאור דתלוי במח' רשב"ם ותוס' אי בקול הוי הורדה גמורה

ואולי יש לבאר זה, ובהקדים דתוס' כתב ב' תירוצים לבאר מ"ט ליכא זילותא דב"ד בהא דאסקיניה ע"פ ע"א, א. "לאו דוקא אחתיניה, אלא כלומר ממילא ירד", והיינו דבאמת אם ב"ד היה מורידו משום הקול לא הוה מסקינן ליה, משום זילותא דב"ד, אלא דהכא קאי שב"ד לא דן בענינו עדיין, אלא שהוא ירד מעצמו מחמת הקול, ולכן ל"ה זילותא דב"ד. ב. "א"נ הורדה גמורה קאמר וליכא זילותא דב"ד אלא היכא דהורידוהו על ידי עדות אבל בהורדה שע"י הקול ליכא זילותא".

דהן לתי' הב' דתוס' דבהורדה שע"י הקול ליכא זילותא, אתי דלא כרשב"ם, דהא לדבריו 'הורדה גמורה קאמר', רק שכיון שסיבת ההורדה היא מחמת קול ל"ה זילותא, משא"כ לרשב"ם ל"ה זילותא מחמת שאין ההורדה ממש דפסול הוא, אלא שיבדקו את הדבר.

והן לתי' הא' ד"לאו דוקא אחתיניה, אלא כלומר ממילא ירד", גם זה אתי דלא כרשב"ם, דהפירוש בדברי התוס' לכאורה הוא דהא דהכא ליכא זילותא דב"ד הוא משום שלא ב"ד הורידו אותו, אלא שהוא ירד מעצמו מחמת הקול<sup>9</sup>, אך במקרה שב"ד הורידוהו, הוי הורדה גמורה ואיכא זילותא דב"ד.

וא"כ נחלקו רשב"ם ותוס' במהות ההורדה מחמת הקול, דלרשב"ם לא הוי הורדה ממש, אלא דהורדוהו כדי שיבדקו את הדבר, ולתוס' הוי הורדה ממש.

וי"ל דבמח' זו תלוי האם בתרי ותרי מוקמינן אקלא, או דאמרינן דכיון שהקול מתורת עדות אמרינן תרי כמאה ולא אזלינן בתר קלא.

9. ד"ה ונפק עליה קלא ואחתיניה.

10. ומפורש בתוס' ישנים בכתובות (כו, ב), דתוס' שם ד"ה ואסקיניה כתב כתירוץ הב' דתוס' כאן, דכיון שההורדה היא ע"י הקול ליכא זילותא, וכ' הת"י "אי נמי אחתיניה לאו דוקא אלא שירד מעצמו". וא"כ עד"ז יש לפרש במ"ש תוס' כאן "ממילא ירד" דהיינו שירד מעצמו, וכן פירשו כמה ספרים בדברי התוס'. אמנם ראה לקמן דנראה יותר לבאר באופ"א.

דלשיטת הרשב"ם דמהות הקול אינה הורדה ממש דפסלינן ליה, אלא דאין זה אלא מעלה בכהונה שהורדנוהו לבדוק את הדבר וכדי לחזור ולהעלותו, א"כ אין הקול מתורת עדות רק תורת ספק ובדיקה שמורידים על החזקה דהאדם, ולכן בתרי ותרי מוקמינן אקול (אם לא הכשרנוהו תחילה ע"פ עד אחד לרשב"ם, ולא מצינן לתלות אקלא לרא"ש).

ולשיטת התוס' דהקול הוא הורדה גמורה, א"כ (מצינן למימר ד)הקול הוא מתורת עדות, ולכן בתרי ותרי לא אזלינן בתר קלא, כיון שאמרינן תרי כמאה.

ולפ"ז לכאורה יש לומר דבזה נחלקו רבינו יונה והרשב"ם ותוס' הרא"ש. דהרשב"ם אזיל לשיטתיה, דקול אינו הורדה גמורה ואינו מתורת עדות, ולכן מוקמינן אקלא בתרי ותרי כשלא הכשרנוהו תחילה. וכן ס"ל לתוס' הרא"ש דמוקמינן אקלא בליכא למיתלי קלא בעדים.

ורבינו יונה ס"ל כתוס' דהקול הוא הורדה גמורה והוא מתורת עדות, ולכן בתרי ותרי לא מוקמינן אקלא, דתרי כמאה.

ולפ"ז מבואר גם הטעם שרבינו יונה לא תירץ כרשב"ם, דס"ל דהקול הוא הורדה גמורה, כתוס', ולכן הטעם דלא מוקמינן אקלא באיכא תרי ותרי, הוא לא משום דהכשרנוהו תחילה ע"פ עד א', דהא הקול הוא הורדה גמורה, אלא משום דהקול הוא מתורת עדות ותרי כמאה.

## ז.

### קושיא על ביאור הנ"ל מדברי הרבינו יונה דקול לא הוי הורדה גמורה

אך קשה על ביאור הנ"ל, דהא מפורש ברבינו יונה<sup>11</sup> "לא גרסי' ואחתיני', ואינו בנוסחאי דוקני, שאין מורידין מן החזקה על פי הקול, אלא שחוששין, והרי הדבר בספק. וספרים דגרסי בהו ואחתי, לחששא קרי הורד, ותדע דלאו הורדה היא. דכיון דכי מחזקיה מסקינן לי' בתר הכי ע"פ עד אחד, לא חיישינן לזילותא דב"ד לכ"ע".

ומבואר בדבריו בפירוש דאין ההורדה מחמת הקול הורדה גמורה, אלא דחוששין והוי בספק, ודלא כמו שביארנו לעיל דס"ל כתוס' דקול הוי הורדה גמורה. וא"כ דאין ההורדה מחמת הקול הורדה גמורה, לשיטתו היה צ"ל דבתרי ותרי מוקמינן אקלא ולא אמרינן תרי כמאה, דהא אין הקול מדין עדות. וגם, יכל לתרץ כרשב"ם דכיון דהכשרנוהו ע"פ עד א' מתבטל הקול ממילא ולא מוקמינן עליה בתרי ותרי, משום דאין ההורדה מחמת הקול הורדה גמורה.

ולכשתמצי לומר אלו הם ממש דברי התוס' בתירוץ הא', דמ"ש "ממילא ירד", אין הכוונה לאוקימתא במקרה שירד מעצמו ולא אנן מחתינן ליה (כפי שביארנו לעיל), אלא דדין אחתיניה בקול הוא דממילא ירד מחמת הספק<sup>12</sup>.

11. ד"ה הב"ע כגון דמוחזק לן באבוח דהאי דכהן הוא וכו'.

12. ולכאורה מדוייק בתוס' כביאור זה ולא כמו שביארנו בתחילה, דהא מהא דכתב בתירוץ הב' "א"נ הורדה גמורה קאמר", משמע דלתירוץ הא' הוי הורדה אך לא הורדה גמורה, והיינו שב"ד הורידהו אלא דל"ה פסול ממש אלא מחמת הספק וזהו ד'ממילא ירד'. משא"כ אם נאמר שלתירוץ הא' היינו שהוא הוריד עצמו, א"כ היה צ"ל בתי' הב' "א"נ דב"ד

וא"כ שוב צ"ב מהו יסוד מח' רבינו יונה ורשב"ם אי בתרי ותרי אמרינן קלא או לא.

ח.

### תירוץ הנ"ל

אמנם י"ל דאף אם נאמר דהורדנהו אינו הורדה ממש, אפשר ללמוד זה בב' אופנים:

א. דכשם שבעדים מחתינן לכהן בודאי דברי לן דכהן פסול הוא, עד"ז בקול מחתינן ליה מתורת ספק, דעדים דהוי ראייה גמורה מחתינן ליה בתורת ודאי, ובקול דלא הוי ראייה גמורה מחתינן ליה בתורת ספק.

ב. דבקול לא הוי הורדה כלל, ואף לא הורדה מחמת הספק, והיינו דהוא ספק פסול, אלא דמצד מעלה בכהונה הרי כאשר יצא קול על כהן שכהן פסול הוא, מורידים אותו עד שיבדקו את הדבר, אך באמת ליכא הכא אפי' ספק, דהא בשאר מקומות לא חיישינן לקול כלל.

וי"ל דבב' אופנים אלו נחלקו רבינו יונה (ועד"ז תי' הא' דתוס') ורשב"ם, דלרבינו יונה הוי כאופן הא' ד"חוששין והרי הדבר בספק"<sup>13</sup>, ולרשב"ם הוי כאופן הב' דלא הוי הורדה אפי' בספק אלא דאחתיניה "עד שיבדקו את הדבר שמעלה היא בכהונה", ו"כדי לחזור ולהעלותו אחר שיבדקו הדבר הורדנהו".

וא"כ לאופן הא' דבקול מחתינן ליה בתורת ספק משום דלא הוי ראייה גמורה, הוי קול בתורת עדות, ולכן כתב רבינו יונה דבתרי ותרי לא מוקמינן אקלא, משום דהוי תרי כמאה.

אך לאופן הב' דבקול הוא אפילו לא בתורת ספק אלא דהורדנהו עד שיבדקו את הדבר, א"כ לא הוי בתורת עדות, ולכן לרשב"ם בתרי ותרי מוקמינן אקלא אם לא הכשרנוהו תחילה ע"פ עד א'.

אמנם לרא"ש אף דאין הקול הורדה גמורה, ואין הוא מתורת עדות שלכן לא אמרינן תרי כמאה, אעפ"כ לא מבטלים הקול אלא בנדון דמצינן לתלות אקלא, ופליג בזה ארשב"ם דס"ל דכיון דהכשרנוהו תחילה ע"פ עד אחד לא מוקמינן אקלא כיון שאין הקול אלא עד שיבדקו את הדבר.

ולכאורה ס"ל לרא"ש דהטעם שבאי אפשר לתלות סומכין על הקול, הוא כי הקול אינו רק משום מעלה בכהונה (כשיטת רשב"ם), אלא יש בו בירור, ולכן אף בהכשרנוהו תחילה ע"פ ע"א, אי איכא תו"ת מוקמינן אקלא אי לאו טעמא דתלינן לקול בעדים. רק שבירור זה אינו מתורת עדות, אלא ע"ד חזקה – דע"י שיצא עליו קול יש לנו ספק בכהן זה, ולכן אמרינן קול אף בתו"ת ולא אמרינן תרי כמאה.

הורידוהו" וכיו"ב.

וכן יש לדייק זה מהא דהשתמש התוס' בלשון "ממילא ירד", ולא כמו הלשון דהת"י בכתובות שהובא לעיל "מעצמו ירד".  
13. ועד"ז בתוס' אף שסתם וכתב "ממילא ירד", הרי ממ"ש בת"י הב' "א"נ הורדה גמורה קאמר", משמע דלפי' הא' הוי הורדה אך לא הורדה גמורה. וילע"ע.

ט.

## סיכום שיטות הראשונים בגדר ההורדה שמחמת הקול

וא"כ נמצא דנחלקו הראשונים בגדר ההורדה הקול:

שיטת הרבינו יונה – הקול הוא מתורת עדות, היינו שע"י הקול יש לנו ספק בכהן זה, אך כשיש עוד שני עדים לפוסלו הקול אינו מוסיף לפסלותו, ולכך בתו"ת שפיר מעמידים את הכהן על חזקה דאבהתיה.

שיטת תוס' הרא"ש – הקול אינו מתורת עדות, אך כשיוצא הקול על הכהן יש לנו ספק בכהן זה, דאמנם הקול אינו בירור (עכ"פ לענין שיהא לנו ספק בכהן זה) מתורת עדות (אלא ע"ד חזקה), אך עכ"פ יש איזה בירור וע"י קול זה ספק לנו בכהן זה.

שיטת הרשב"ם – הא דאחתיניה ע"י הקול אינו משום שהקול הוא כעין בירור שע"י יש לנו ספק בכהן זה, אלא הורדנוהו ע"י הקול רק לשם בירור הדבר אך לא שנפסל מחמת הקול, וזהו משום מעלה בכהונה.



## דין כל דאלים גבר לשיטת רשב"ם

שיטות הראשונים בסוגיא דקריביה דרב אידי והקושי בשיטת רשב"ם / תירוץ על יסוד דברי החת"ס והדוחק בזה / ביאור שיטת הרשב"ם בדין כל דאלים גבר ועפ"ז ביאור דעת רב חסדא / צ"ב בתירוץ הנ"ל במחלוקת רב חסדא ואביי ורבא / ביאור מחלוקת רב חסדא ואביי ורבא באופן אחר / הוכחות לביאור הנ"ל מדברי הרשב"ם בכ"מ / הטעם שהפסק תחילה הוא כדא"ג אף שהוא ספק בדיני ירושה

הת' השליח שניאור זלמן שי' רחנברג  
תלמיד בישיבה

### א.

#### שיטות הראשונים בסוגיא דקריביה דרב אידי והקושי בשיטת רשב"ם

איתא במסכתין<sup>1</sup> "קריביה דרב אידי בר אבין שכב ושבק דיקלא, רב אידי אמר אנא קריבנא טפי וההוא גברא אמר אנא קריבנא טפי, לסוף פחות משני חזקה אודי ליה דאיהו קריב טפי, אוקמא רב חסדא בידיה, ליהדר לי פירי דאכל מההוא יומא עד השתא . . אמאן קאי סמיך מר . . אביי ורבא לא סבירא להו דרב חסדא כיוון דאודי אודי".

היינו דהקרקע ודאי יוצאת מההוא גברא כיון דאודי, אך בדין הפירות שכבר אכל בזמן שהקרקע הייתה תחת ידו, נחלקו רב חסדא ואביי ורבא, האם גם בזה כיון דהודה צריך לשלם למפרע, או כיון דחייב הפירות שאנו באים לחייבו הוא רק מחמת הודאתו, לא נחייבו בזה.

ובציור המקרה מצינו בראשונים כמה דרכים לבאר:

תוס' פ"י הראשון - דההוא גברא הודה שהשדה אינה שלו, אך לא מחמת שרב אידי הוא הקרוב האמיתי אלא מפני שלא רצה לחלוק עם רב אידי. ולא גרס "דאיהו קריב טפי" והקרוב הוא 'ההוא גברא', אלא שמסיבות אחרות הוא ויתר.

ובכך מבואר לשיטתו שלדעת רב חסדא מובן ופשוט שאינו חייב להחזיר כיוון שהסיבה שנתן שדהו אינו מחמת הדין אלא מפני שלא רצה להחזיק במחלוקת, כנ"ל. אמנם אביי ורבא סבורים שעצם ההודאה היא הנותנת שקיימת קורבה יתירה לרב אידי. ומסבירים שאין סיבה ש'ההוא גברא' יודה לרב אידי אם אינו באמת קרובו, וצריך לשלם.

1. לג, א.

שיטת רבינו חננאל - שהגיעו עדים שרב אידי ראוי לירש מחמת קורבה, ולאותו ההוא גברא אין עדים כלל, ונמצא שרב אידי הוא הקרוב היחיד. ואינו גורס "קריבא טפי", דהא לא העידו העדים אלא שהוא קרוב, אך לא שקרוב טפי. לפי זה רב חסדא טוען שאינו מחוייב להחזיר כיוון שיש לו מיגו במה שאומר אכלתי ושלי אכלתי מתוך שהיה יכול לטעון לא אכלתי כלל. ולשיטת אב"י ורבא כיוון שבקרקע אין מיגו גם הפירות חייב לשלם.

שיטת הרשב"ם - הקרקע הייתה אצל ההוא גברא מחמת דין כל דאלים גבר במשך הזמן שעבר, וזה שמודה כעת זהו אכן מחמת גילוי הקורבה של רב אידי ולכן אינו חייב לשלם לו את הפירות. ונראה מתוך דברי הרשב"ם, שהוא כעין מתנה ". . . כנותן לך את האילן מדעתו" (ואינו משנה שום גירסא, בשונה מהפ"ד דלעיל).

ובמש"כ שהודאתו של 'ההוא גברא' נחשבת כמתנה, ולכן אינו חייב על הפירות צלה"ב וכפי שהקשה בתוס' הרא"ש. והרי ההוא גברא החזיק שלא כדין, והודה בזה, אם כן אינו מובן מדוע נחשבת נתינתו כמתנה, והרי הוא מחוייב לו מן הדין על מה שהשתמש למפרע בגזל.

## ב.

### תירוץ על יסוד דברי החת"ס והדוחק בזה

הנה החת"ס על אתר הקשה מה אכן הסיבה שלא יקבל הפירות מ'ההוא גברא'.

ותירץ שם: ". . . סבר היה זה שכבר זכה ע"י אלים גבר, כבר נתייאש רב אידי מקרקעו, וקנאה בייאוש (ההוא גברא) . . . ואין קרקע נקנית בייאוש . . . והא סבור רב חסדא דעכ"פ הפירות קנה בייאוש".

היינו דכיוון שרב אידי כבר נתייאש מהקרקע והפירות, סבר 'ההוא גברא' שכבר קנה בייאוש, אך הדין שאת הקרקע לא קנה דאין ייאוש בקרקעות<sup>2</sup>, אבל את הפירות הפסיד, משום שהתייאש מהפירות. כך שיטת ר"ח. ופליגי עליו אב"י ורבא דאין לחלק בין הפירות לקרקע ויחזיר שניהם.

אבל קשה קצת לפי פירוש זה, דהו"ל לרשב"ם להזכיר עכ"פ ברמז, שרב אידי לא יקבל את הפירות משום שנתייאש, ובדבריו לא הזכיר זה כלל.

## ג.

### ביאור שיטת הרשב"ם בדין כל דאלים גבר ועפ"ז ביאור דעת רב חסדא

ויש לבאר בגדר הדין דכל דאלים גבר ועפ"ז יבוארו דברי הרשב"ם, ובהקדים.

לקמן<sup>3</sup> פוסק רב נחמן ב"זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי" את הדין כל דאלים גבר. והטעם

2. והתוס' כתב דגם הוא לשיטה זו אפשר לגרוס "טפי", ומסביר לפי שיטתו, שהכוונה ב"טפי", שאותם העדים מכל האנשים שקרובים אל בעל הדקל, מכירים דווקא את רב אידי כקרוב ביותר.

3. רשב"ם לקמן מד, ב ד"ה ופרקינן.

4. לד, ב.

שתפיסא זו מועילה, כתב הרא"ש: "האי כל דאלים גבר דינא הוא לכל מי שגבר ידו בפעם ראשונה הוא שלו עד שיביא חברו ראייה, וכל זמן שלא יביא ראייה אף אם תגבר ידו לא שבקינן ליה לאפוקי מיניה, דלא מיסתבר שיתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה ומחלוקת היום יגבר זה ומחר חבירו, אלא חכמים פסקו כל דאלים בפעם הזאת גבר, וסמכו על זה לכל מי שהדין עמו קרוב להביא ראיות, ועוד מי שהדין עמו ימסור נפשו להעמיד שלו בידו ממה שימסור האחר לגזול ועוד יאמר מה בצע שאמסור נפשי והיום או למחר יביא ראייה ויוציאנה מידי".

ובמש"כ הרא"ש דאחר שתפס אחד מהבעלי דין שוב לא מוציאין מידו עד שיביא חברו ראייה, הביא הש"ך<sup>6</sup> דעות בראשונים שחולקים על הרא"ש וס"ל דאם חבירו יגבר עליו למחר, יהא הוא המוחזק.

ובפשטות נראה שסובר הרא"ש בדין כל דאלים גבר, שהוא פסק של ב"ד. היינו שמשאירים אצלו את החפץ שתפס, או משום שמי שהחפץ שלו ימסור נפשו על זה, או משום שהשקן יאמר לעצמו "מה בצע שאמסור נפשי, והיום או למחר יביא ראייה ויוציאנה מידי". דזה דרכם של ב"ד לפסוק כאן,

5. ב"ב פ"ג ס"י כב.

6. ס' קלט סק"ב.

7. יש שהבינו מדברי הרא"ש כאן שהטעם שתפיסתו מועילה לו לענין שלא יוכל אחר לגבור עליו שוב (רק ע"י ראיות) הוא דע"י שמוסר נפשו להעמיד שלו בידו הוי כעין 'בירור' שהחפץ שלו, ולכך אין מוציאין ממנו עד שיביא חברו ראייה (ברכת שמעון ס' יט וכן נראה שהבין הקוב"ש דלקמן. ובברכת שמעון ביאר שם דברי הרא"ש בעוד אופן).

אך משנ'ת בפנים בטעם שאין תפיסתו של חברו למחר מועילה אינו מטעם בירור.

דא"כ יקשה ממש"כ הרא"ש בתשובותיו (כלל עז אות א): "שנפסק כל דאלים גבר וגברה יד האחד ותפס שכנגדו יכול להשביעו שבדין תפס, והא דפסקינן כל דאלים גבר לאו דינא הוא דמצי למימר בית דין פסקו לי כל דאלים גבר וגברה ידי וזכיתי מכח בית דין ואין לי לישבע, מחמת שאין ב"ד יכולין לברר של מי הוא ואין שום אחד מהם מוחזק אמרו חז"ל כל דאלים גבר, וסמכו חכמים על זה כי איתו שהממון שלו ישים נפשו בכפו להלחם שלא יגזול אחר ממנו והמשקר טרח כולי האי, וגם ירא שמא ימצא הלה עדים לאחר זמן שהוא שלו ויצטרך להחזירו, וכיון דלאו דינא הוא מצי אידך למימר אישתבע לי דבדין תפשת. וראיה מפרק חזקת הבתים (לד, ב) זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי אמר רב נתמן כל דאלים גבר, ומה שנא משני שטרות היוצאים ביום אחד דרב אמר יחלוקו ושמואל אמר שודא דדייני התם ליכא למיקם עלה דמילתא, פירוש, גבי שטרות ליכא למיקם עלה דמילתא דלא כתבינן שעות אלא בירושלים, הילכך בעי למיפסק להו דינא למר שודא עדיף ולמר חלוקה עדיף, אבל זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי איכא למיקם עלה דמילתא שמא ימצא אחד מהן עדים לאחר זמן וגנאי לבית דין שיפסקו שודא או חלוקה ויצטרכו להחזיר, הילכך נסתלקו חכמים מן הדין ואמרו כל דאלים גבר אולי יתברר הדבר לאחר זמן של מי הוא וסמכו על הסברא שכתבתי לעיל, הילכך מצי אידך למימר אישתבע דבדין תפשת".

הנה בדבריו כאן בתשובה כתב הרא"ש מפורש דלאו דינא הוא אלא דב"ד מסתלקין מן הדין וסמכו על הסברא שכתב, ולפ"א א"א לומר שהוא בירור. אלא שעדיין צ"ב כמה שמשמע בפסקיו שבפנים דהוא כעין 'בירור' שטעם זה אין מוציאין ממנו עד שיביא חברו ראיות.

ועוד, דאי נימא דהוי כעין בירור, צ"ב כמה שהגמ' לקמן (לה, א) חילקה דהיכא דאיכא למיקם עלה דמילתא אמרינן כל דאלים גבר וכפי שביאר הרא"ש בתשובותיו דגנאי הוא לב"ד אם יפסקו (שודא או יחלוקו) ולכך נסתלקו ואמרו כל דאלים גבר, אך היכא דליכא למיקם עלה דמילתא אמרינן שודא או יחלוקו. והא אם מכח הסברא הנ"ל הוי בירור מי הוא בעל החפץ למה לא נאמר גם בליכא למיקם דכל דאלים גבר (כמו שהקשה בקוב"ש שם).

ולכן נראה דאכן אין כוונת הרא"ש דמכח הסברא שכתב הוי 'בירור' שזה שגבר הוא בעל החפץ, אלא כמ"ש בריש ב"מ: "שאיין אחד מהן מוחזק בדבר שמערערין עליו, ואין ב"ד מחוייבין למחות למי שבא ליקח דבר שאין אנו יודעין של מי הוא והוא אומר שלו הוא, הילכך אין ראוי לפסוק להן דין חלוקה שמא נפסיד לאחד מהן שלא כדן, ויותר ראוי לומר להם שכל מי שתגבר ידו בכח או בראיות שיוכה וסומכין על זה שמי שהדין עימו קרוב להביא ראיות".



כמו שיש לב"ד במקרה של שנים או חזין בטלית פסיקת דין של יחלוקן.

אך השיטות שס"ל שאם תפס למחר הוא המוחזק עתה ולא מוציאין ממנו, נראה דס"ל שדין כדא"ג אינו פסיקה של ב"ד, אלא סילוק של ב"ד מחמת חוסר היכולת להכריע ולכן הדין הוא כדא"ג.

נמצא דבגדר הדין כל דאלים גבר נחלקו הראשונים האם הוא פסיקת ב"ד (לכך אין מוציאין מזה שאלים על חברו), או שאין זה פסק ב"ד, רק שמסתלקים וכל דאלים גבר (ולכך אי תפס למחר אין מוציאין ממנו).

ועפ"ז יש לבאר את דברי רשב"ם בשיטת רב חסדא.

דכתב הרשב"ם: "אהודאת פיו שמודה עכשיו שאתה קרוב יותר . . . איהו דאמר אנא קריבנא טפי, ואכל פירות בדין כל דאלים גבר, וזה שמודה עכשיו הרי הוא כנותן לך את האילן מדעתו, אע"פ שלא זכית בו מן הדין".

ולכאורה בהשקפה ראשונה במה שכתב הרשב"ם דהטעם שאינו צריך לשלם על הפירות שנשתמש בהם, משום ש"נותן לך את האילן מדעתו, אע"פ שלא זכית בו מן הדין" צלה"ב, והרי דבר פשוט הוא שלא יתכן שאדם שאינו הקרוב ביותר לבעל הדקל יקבלו וישתמש בו על חשבון קרובו האמיתי שהיה אמור ליורשו, ומהו שכתב רשב"ם "אע"פ שלא זכית בו מן הדין" הרי לכאורה זהו הדין שצריך להיות מלכתחילה ומה הפירוש "נותן לך מדעתו".

אלא שס"ל לרשב"ם דבזה נחלקו רב חסדא ואביי ורבא. דרב חסדא ס"ל שדין כדא"ג הוא פסיקת ב"ד, וא"כ מאחר שהשדה בא להווא גברא מכח שגבר, א"כ החזיק בשדה כדין וגם הפירות שאכל היו

היינו שהטעם הוא ש"אין ב"ד מחוייבין למחות למי שבא . . .", דזהו כמ"ש בתשובה – דב"ד מסתלקין, אך אחר שב"ד נסתלקו וגבר אחד מהם שוב לא יוכל חברו לתפוס ממנו כמ"ש הרא"ש (כאן) טעם לזה "דלא מיסתבר שיתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה ומחלוקת היום יגבר זה ומחר חברו, אלא חכמים פסקו כל דאלים בפעם הזאת גבר" וסמכו על הטעמים הנ"ל. וא"כ נמצא דמכח מה שנסתלקו חכמים הוי פס"ד (וכפי שכתב הרא"ש "פסקו חכמים כל דאלים בפעם הזאת גבר" (מהטעמים הנ"ל)) שלא יוכל האחר לתפוס אלא מחזיקים אצל התפוס הראשון אך אי"ז סילוק גמור של ב"ד לענין שיהיו כל ימיהם במריבה.

בסגנון אחר: אפשר לומר בדין כל דאלים גבר ג' אופנים: א) הסברות שהביא הרא"ש הם יסוד הדין וא"כ כדא"ג הוי כעין בירור. ב) ב"ד מסתלקין כמ"ש הרא"ש בתשובה וכ"מ בדבריו בב"מ אך אין הפי' סילוק לגמרי, ולכך לא מוציאין מהתופס הראשון. ג) סילוק גמור של ב"ד ויהיו במריבה כל ימיהם. ומכל הקושינות דלעיל והשוואת דברי הרא"ש בכ"מ נראה דס"ל כהאופן הב'.

ועפ"ז יש לבאר גם מה שהקשה הקוב"ש, דאכן היכא דליכא למיקם שפיר יש לב"ד לפסוק ולא להסתלק, אך היכא דאיכא למיקם עלה דמילתא יש לב"ד להסתלק כמ"ש בב"מ, אך סילוק זה הוא באופן הנ"ל מהטעמים שהביא (וראה עוד מה שתירץ בברכת שמעון הנ"ל, ולהעיר בדבריו לא התייחס לדברי הרא"ש בשו"ת ובב"מ). וכן מובן דשפיר יש לחייבו שבועה שבדין תפס, דאי נימא דתפיסתו מועילה מכח הסברות הנ"ל א"כ הא גופא שגבר על חברו הוי ראייה ולמה יוכל לחייבו שבועה, אך ע"פ הנ"ל החפץ מוחזק אצלו מכח שתיקנו חכמים וסמכו חכמים בתקנתם על הטעמים הנ"ל, ולכך שפיר אפשר לחייבו שבועה שכדין תפס (כפי שכתב הרא"ש בתשובה).

וממה שנתבאר נמצא דהטעמים שהביא הרא"ש בדבריו לא זהו יסוד הדין, רק שעליהם סמכו חכמים להחזיק אצלו החפץ כמ"ש הרא"ש בהביאו טעמים אלו. ומש"כ הרא"ש בתשובה הל' לאו דינא, ע"פ משנת"ל לכאורה צ"ל דזהו לשלול דתפיסתו של זה שגבר היא בירור כנ"ל (ולכך יש לחייבו שבועה), אך שפיר י"ל דתפוס מן הדין שתיקנו חכמים, ולכך כתב הרא"ש בב"ב כדא"ג דינא הוא – לענין שתפוס בו כדין ולא יוכל חברו להוציא ממנו בלא ראיות.

כדין, וזה מש"כ הרשב"ם "אכל פירות בדין כל דאלימ גבר", ולכן פסק ר"ח לרב אידי ד"לא זכית בו מן הדין" ונתינתו של ההוא גברא עתה היא ש"נותן לך מדעתו", דהא אין מוציאין ממנו בלא ראיות וא"כ מה שהודה מעצמו זהו מדעתו. ולכך פסק רב חסדא דהוא חייב לשלם על הפירות למפרע.

אך אביי ורבא ס"ל בדין כדא"ג שאינו פסיקת דין, וא"כ שייך להוציא ממנו בכל דרך ואף בלא ראיות, א"כ במה שהודה מוציאין ממנו ויתחייב גם על הפירות, דהרי כל מה שהיה ברשותו אינו מכח הדין.

#### ד.

### צ"ב בתירוץ הנ"ל במחלוקת רב חסדא ואביי ורבא

אך עדיין צריך ביאור במה שנת"ל בביאור המחלוקת לדעת הרשב"ם. דלשיטת רב חסדא אמנם החזיק כדין עד עתה, אך סו"ס בשעה שהודה יש לחייבו מדין הודאת בעל דין גם על הפירות שעד עתה החזיק כדין, דהרי עתה מודה דרב אידי הוא קרוב. וא"כ מהו שכתב הרשב"ם בדברי רב חסדא "כנותן לך מדעתו", הרי אין זה מתנה אלא חיוב מדין הודאת בעל דין (וכפי שהקשו בזה כמה אחרונים).

גם במשנ"ת בדעת אביי ורבא, כתב הרשב"ם "כיון דאודי. דשלא כדין החזיק עד עתה: אודי. וישלם פירות שאכל". דמדברי הגמ' משמע שנחלקו מחמת הודאתו, היינו דחיבו בפירות לדעת אביי ורבא היא מחמת ההודאה ולא בדיני כדא"ג, וגם ברשב"ם אין משמעות שהוא מדין כדא"ג.

#### ה.

### ביאור מחלוקת רב חסדא ואביי ורבא באופן אחר

לכך נראה לבאר לדעת הרשב"ם באופן אחר את מחלוקת רב חסדא ואביי ורבא. דאכן לא נחלקו בגדר כדא"ג ולכ"ע הוי פסיקת דין, רק נחלקו בגדר הודאתו (וכפי שביארו בזה כמה אחרונים<sup>8</sup>).

דידועים דברי הקצות החושף בגדר הדין של הודאת בע"ד, האם הוא מטעם נאמנות – דהאדם נאמן על עצמו, או שהוא מדין התחייבות – האדם ע"י הודאתו מחייב את עצמו. ואחד מהנפק"מ שיש בין ב' האופנים הוא מאימתי מתחייב, דאי נימא שהוא משום נאמנות א"כ חייב משעה שראוי להתחייב על דבר זה, אך אי נימא דהוא משום התחייבות א"כ החיוב הוא רק מעתה כיון דרק עתה חייב את עצמו.

ולפ"ו יש לבאר דבזה נחלקו רב חסדא ואביי ורבא, דרב חסדא ס"ל דעד עתה החזיק בשדה ע"י שגבר כדין (כנ"ל בביאור שיטת הרשב"ם), אך עתה שהודה לו והודאת בע"ד כמאה עדים, אך היא מדין התחייבות, וא"כ החיוב הוא רק מכאן ולהבא, וא"כ אין לחייבו על הפירות שאכל דהא כל חיובו הוא מדין הודאת בע"ד שהחיוב חל רק עתה.

8. גידולי שמואל כאן. צפע"נ הל' נערה בתולה פ"א.

9. ס' לד סק"ד.

אך אביי ורבא ס"ל דגדר הודאת בע"ד היא מדין נאמנות וכיון דאודי אודי, היינו דאף שעד עתה החזיק בשדה כדין ולא היה אפשר להוציאו בלא ראיות (וכנ"ל דזהו גדר דין כדא"ג לכ"ע), מ"מ כיון שהודה הוי הודאת בע"ד שמחייבתו גם על למפרע, דהרי גדר הודאת בע"ד היא נאמנות וא"כ נאמן על עצמו דעד עתה "שלא כדין החזיק".

ומכל הנ"ל נמצא דגדר הדין כדא"ג לשיטת הרשב"ם הוא שזה שגבר תפיסתו היא כדין וא"א להוציא ממנו בלא ראיות (כשיטת הרא"ש).

## ג.

### הוכחות לביאור הנ"ל מדברי הרשב"ם בכ"מ

והנה במה שנתבאר בשיטת הרשב"ם לכאורה יש להקשות מדבריו בכמה מקומות. לקמן בגמ' שחילקו דכדא"ג אמרינן רק היכא דאיכא למיקם עלה דמילתא כתב הרשב"ם<sup>10</sup> "הלכך אין ב"ד נזקקין להם לדון דין שסופו לבוא לידי עיוות, אלא מניחין אותן וכל דאלים גבר עד שיבואו עדים ויבררו הדבר". דמשמע מדבריו שהוא סילוק "מניחין אותן".

וכן יש לכאורה להקשות מדבריו בסוגיא דאנן אחתינן, דלעיל הובא "זה אומר של אבותי ואכלתיה שני חזקה<sup>11</sup> וזה אומר של אבותי ואכלתיה שני חזקה, האי אייתי סהדי דאבהתיה ואכלה שני חזקה והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה. אמר ר' נחמן אוקי אכילה לבהדי אכילה, ואוקי ארעא בחזקת אבהתא . . . הדר אייתי סהדי דאבהתיה היא, אמר ר' נחמן אנן אחתינן ואנן מסקינן".

היינו דכיון דהוא חזר והביא ראיה לטענתו וא"כ שווים הם בטענות, הדין שנפסק קודם צריך לשנותו, "אנן אחתינן ואנן מסקינן".

ובשינוי הדין כתבו התוס'<sup>12</sup> דשייך גם כשהיה מוחזק אותו שתחילה לא הביא עדות אבות, וגם אי לא היה מוחזק תחילה מצי לפרש הל' אחתינן ומסקינן. עיי"ש בדבריו.

והרמב"ן כתב<sup>13</sup>: "ר"ח ז"ל פירש שהייתה בידו של אחד מהם כשבאו לב"ד והביא שכנגדו עדים של אבותיו והוציאוהו מידו, ועכשיו כשהביא אף זה עדים של אבותיו מוציאים אותה מידו ומחזירין אותה לרשותו של מחזיק שהוציאוהו מידו. ולפי פירוש זה אם לא היתה ברשותו של אחד מהם כשבאו לבית דין תחלה, אע"פ שמסרוהו בידו של אחד מהם, כשיביא חברו למחר עדים של אבותיו לא מסלקינן ליה למימר כל דאלים גבר אע"פ שאנו הורדנוהו לזה לתוכה שלא כדין, דכיון דדינא כל דאלים גבר הוה, לא מזדקקינן להו ולא נפקא מחזקתיה דהאי כיון שירד בה ברשות ולזה דעתינו נוטה. עיי"ש שהביא ראיה לזה מירושלמי.

10. לה, א ד"ה התם.

11. כן גרס הב"ח.

12. לא, ב ד"ה אנן אחתינן.

13. שם ד"ה אנן אחתינן.

היינו דנחלקו התוס' והרמב"ן דכשלא היה ביד אחד מהם תחילה אי ב"ד מוציאן מזה שהורידוהו ויהא כדא"ג, דלשיטת התוס' מוציאין וכמ"ש "ונוציאנה מידו ויהא דין כדא"ג", ולשיטת הרמב"ן אין מוציאין<sup>14</sup>.

ובהסבר מחלוקתם כתבו לבאר<sup>15</sup> דזה תלוי בגדר דין כדא"ג, דאם הוא סילוק שב"ד מסתלקין א"כ אין ענין להוציא מיד המוחזק עתה כדי לקיים כדא"ג, דהרי יש כבר מוחזק. וכמ"ש הרמב"ן "דכיון דדינא כל דאלים גבר הוה, לא מזדקקין להו ולא נפקא מחזקתיה דהאי". אך אי נימא דדין כדא"ג הוא פסק של ב"ד, צריך להוציא מיד המוחזק ויהא כל דאלים גבר - כדי שיפסקו ב"ד<sup>16</sup>.

ובשיטת הרשב"ם יש שדייקין<sup>17</sup> דס"ל כשיטת הרמב"ן, דכתב<sup>18</sup> "כלומר לא נחזיק את זה יותר מזה הואיל ועדות שניהם שוה". ומדלא כתב התוס' "נוציאנה מידו ויהא כל דאלים גבר", משמע דלשיטתו דלא מוציאין, והטעם הוא דכדא"ג אינו פס"ד לשיטתו ויכול חבירו לחזור ולתפוס ממנו "לא נחזיק לזה יותר מזה". ולפ"ז לכאורה נמצא דשיטת הרשב"ם הוא דכדא"ג הוא סילוק ולא כמו שנת"ל.

אך נראה דאין לומר דזהו פי' דברי הרשב"ם<sup>19</sup>.

(א) כל מה שנת"ל בביאור דברי הרשב"ם שההוא גברא אכל כדין ועכשיו נותן לו מתנה, דזה יתבאר רק אי נימא דס"ל לרשב"ם דכדא"ג הוא פס"ד.

(ב) רשב"ם לקמן<sup>20</sup> כתב בביאור דין זה דאחתינן ומסקינן "לא היה לב"ד להחזיק לאחד יותר מחבירו אלא כל דאלים גבר, הלכך הדר מסלקינן ליה ויהו כבתחילה וכל דאלים גבר". א"כ כתב מפורש כדברי התוס'.

(ג) שיטת הרמב"ן דלא אמרינן אחתינן ומסקינן היכא דלא היה אחד מהן מוחזק תחילה, אך הרשב"ם שבדבריו איירי שלא היה אחד מוחזק, כתב זה על דברי הגמ' אנו מסקינן, ובדבריו בא לבאר הפי' באסקינן, היינו דגם בזה שייך דין זה, וכנ"ל מדברי הרשב"ם לקמן דמוציאין.

וא"כ לא יקשה מדברי הרשב"ם בסוגיא דאחתינן ומסקינן. ומה שהובא לעיל מדבריו "מניחין אותן", י"ל דאין הפי' סילוק וכל ימיהם יהו במריבה, אלא שב"ד מניחין אותן ואחר שאחד מהן תפס שוב אין מוציאין ממנו בלא ראיות. ולכאורה זוהי כוונת רשב"ם במש"כ לגבי אחתינן ומסקינן "הדר מסלקינן ליה ויהו כבתחילה", ואי נימא שהוא סילוק צדקו בזה דברי הרמב"ן "לא מזדקקין להו ולא נפקא מחזקתיה דהאי" כיון דסו"ס אחד מהן מוחזק עתה, אך ממש"כ הרשב"ם דמסלקינן ליה ויהא

14. ראה עוד מש"כ ביד רמה (אות מב) בביאור שיטה זו.

15. פני שלמה שם.

16. וכנזכר בפנים זוהי שיטת התוס', וצ"ע לפ"ז בשיטת התוס', דהובא לעיל בפנים מדברי הש"ך שהביא דשיטת התוס' (ב"מ ו, א) דאף אחר שתפס יכול חבירו לתפוס ממנו, ונת"ל דזה שייך אי נימא דכדא"ג הוא סילוק ב"ד, וממה שנתבאר בשיטת התוס' כאן נמצא דשיטתם דהוי פסק דין. וצ"ע.

17. חידושי ר' נחום אות קיח.

18. שם ד"ה אנו מסקינן ליה.

19. להעיר גם דהרמב"ן בסו"ד כתב דהרשב"ם כתב דלא כשיטתו.

20. מג, ב ד"ה ואי בעית אימא.

כדא"ג נראה דאכן יש ענין בזה, והוא כנ"ל דבכך יהא מוחזק בזה כדין, וע"ד דברי הרא"ש<sup>21</sup>.

## ז.

### הטעם שהפסק תחילה הוא כדא"ג אף שהוא ספק בדיני ירושה

והנה במה שלפני שהודה ההוא גברא היה הדין כדא"ג, לכאורה יש להקשות והרי כתב הרמב"ם<sup>22</sup>: "זה הכלל בירושין, כל שני יורשין שאחד מהן יורש ודאי והשני ספק, אין לספק כלום, ואם היו שניהם ספק, שמא זהו היורש או שמא זהו היורש חולקין בשווה . . .".

ולכאורה צריך להבין מדוע בנדו"ד אין המקרה של 'ההוא גברא' נכלל ב"כלל" של יורשין, שכאשר יש ספק של מי הירושה אז שניהם חולקין בשווה, והרי לכאורה זהו המדובר כאן, שיש לשניהם ספק של מי הירושה.

ההלכה ברמב"ם במקורה מיוסדת על דברי הגמרא ביבמות כפי שכתב המ"מ שם<sup>23</sup>, ונראה לבאר בפשטות ההבדל בין המקרים.

ובהקדים, דהנה איתא על ספק ויבם שחולקין בניהם בירושה למי היא שייכת כשהאלמנה נפטרה, ה"יבם" טוען שה'ספק' הוא בן שבעה חודשים (היינו שהוא בנו, ולכן היבם הוא היורש), וה'ספק' טוען שהוא בן תשעה חודשים לאח הראשון (והוא בנו של האח וא"כ הוא היורש).

והנה הדין בגמרא נפסק שחולקין ביניהם את הירושה, כדין סומכוס בממון המוטל בספק שחולקין בניהם. וצ"ב מדוע בנדו"ד לא יפסקו גם כן יחלוקו, ובפרט שזהו ה'כלל' בירושה כדברי הרמב"ם.

ונראה לבאר ההבדל בפשטות בין המקרים, ובכך יתבאר חילוק הדין ביניהם. ובהקדים, שבגמ' לקמנ<sup>24</sup>, "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי", פסק רב נחמן "כל דאלים גבר", והקשה המקשן בגמרא מהמקרה של "שני שטרות היוצאין ביום אחד" (ראובן שכתב על שדה אחת גם שטר מתנה ללוי וגם שטר מתנה לשמעון), שרב אמר 'יחלוקו', ושמואל אמר 'שודא דדייני', ותירצה הגמ' את ההבדל בין המקרים, "התם ליכא למיקם עלה דמילתא, הכא איכא למיקם עלה דמילתא", דב'זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי' מדובר שאפשר לברר עם מי הדין, משא"כ 'שני שטרות היוצאים ביום אחד', שאין אפשרות בכלל לברר את הדין.

ומכאן רואים כלל שכאשר יש מקרה שאפשר לברר עם מי הדין אפילו שזה רק בעתיד, ואף שלא דווקא יצליחו לברר, אבל מה שחשוב הוא עצם היכולת לברר, לא פוסקים דין 'יחלוקו' אלא דין 'כל דאלים גבר'.

ובנוגע לרמב"ם, הנה גם שם מדובר על מקרה של ספק מוחלט שלא יודעים מי היורש, ומשם

21. ראה עוד לעיל הע' 7 באורך.

22. הל' נחלות פ"ה ה"א.

23. "כלל זה מתברר מהדינין הבאין ונוכר בהלכות ביבמות בהחולקין".

24. לה, א.

נגזר הדין. משא"כ בנדו"ד (קריביה דר' אידי) מדובר על ספק שאינו מוחלט ושאפשר לברר ע"י עדים וכיו"ב, ולכן הדין הוא 'כל דאלים גבר'.



## שיטת הרמב"ם בעובי הכותל בגינה

הצעת הסוגיא דעשיית כותל בגינה וביאור דיוק לשון הרמב"ם בכותל גינה י"ט / ביאור תירוצי הלח"מ והנמוק"י לדברי הרמב"ם / קושיא לדברי הרמב"ם מהמשנה, ודחיית הנסיונות לתירוצין / תירוץ הנ"ל ע"פ המבואר במסכתין

הת' השליח יוסף יצחק שי' רייצעס  
תלמיד בישיבה

### א.

הצעת הסוגיא דעשיית כותל בגינה וביאור דיוק לשון הרמב"ם בכותל גינה י"ט

איתא במשנה ריש מסכת ב"ב: "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע, מקום שנהגו לבנות גויל גזית כפיסין בונין . . . וכן בגינה מקום שנהגו לגדור מחייבים אותו".

והנה הגמ' לקמן<sup>2</sup> מדייקת מלשון המשנה "השותפין שרצו", "טעמא דרצו הא לא רצו אין מחייבין אותו, אלמא היזק ראייה לאו שמיה היזק". והיינו שבחצר אין יכול שותף לחייב את חברו לבנות כותל ביניהם, דהיזק ראייה לאו שמיה היזק, אלא דאם רצו בונים באמצע<sup>3</sup>. ומקשה ע"כ הגמרא "ת"ש וכן בגינה", היינו שבאם היזק ראייה לאו שמיה היזק מדוע מחייבים אותו לעשות מחיצה בגינה? ומתרתת הגמרא "גינה שאני כדר' אבא, דאמר ר' אבא א"ר הונא אמר רב אסור לעמוד בשדה חברו בשעה שהיא עומדת בקמותיה", היינו שהא דאמרינן היזק ראייה לאו שמיה היזק קאי רק על חצר, דהיזק ראייה ד"איני חפץ שתראה עסקי" בחצר, לאו שמיה היזק, משא"כ בגינה שאיכא עין רעה כשמסתכל בקמה כשעומדת בקמותיה יש היזק ראייה. ולכן בגינה מחייבים אותו לעשות מחיצה, אך בחצר שלא שייך טעם זה אין מחייבין.

והנה גובה הכותל הדרוש למנוע היזק ראייה הוא ד' אמות<sup>4</sup>, "דבהכי סגי בהיזק ראייה"<sup>5</sup>, ולפ"ז לכאורה גם בכותל גינה בעינן ד"א, דהא הטעם לכותל גינה הוא משום היזק ראייה שלא יראה הקמה

1. ב, א.

2. ב, ב.

3. אמנם בהמשך הגמ' איכא לישנא לפיה היזק ראייה שמיה היזק, ולפ"ז מחייבין לבנות כותל בחצר, וכן פסק הרמב"ם הלכות שכנים פ"ב הט"ו.

4. ה, א במשנה.

5. רש"י (ה, א) ד"ה מחייבין אותו.

שעומדת בקמותיה.

והנה הרמב"ם בהלכות שכנים<sup>6</sup> כתב: "כמה גובה הכותל אין פחות מד' אמות<sup>7</sup> וכן בגינה כופהו להבדיל גינתו מגינת חברו במחיצה גבוהה עשרה טפחים". והשיג ע"ז הראב"ד "א"א זה שבוש אלא כותל ד"א". וכן הקשו חכמי לונגיל לרמב"ם (הובא במגדל עוז) דהא בריש בבא בתרא משמע שבגינה יש היזק ראייה יותר מחצר, ואם בכותל חצר שנפל צריך כותל של ד"א כ"ש בגינה, וא"כ כיצד פסק הרמב"ם שבגינה סגי במחיצה של י' טפחים.

ותירץ על זה הרמב"ם (הובא במגדל עוז שם) שבוודאי בחצר יש היזק ראייה יותר מגינה כי בחצר עושה כל צרכיו ויש היזק גדול שמסתכל עליו כל הזמן, משא"כ בגינה לא להסתכל על קמה כשעומדת בקמותיה מפני עין הרע זו רק מידת חסידות. ומה שאומרת הגמ' שבגינה גם למ"ד היזק ראייה לא שמיה היזק צריך מחיצה בגינה, דמזה משמע שבגינה יש היזק ראייה יותר מבחצר, הרי זה רק תירוץ דחוק שתירצה הגמרא, ואינו אליבא דהלכתא.

והיינו, דבסוגיא שם ס"ל שהיזק ראייה לאו שמיה היזק, ולכן בחצר לא הוי היזק ראייה, משא"כ בגינה (לפי מסקנת הגמ') איכא היזק ראייה במה שמסתכל על הקמה כשעומדת בקמותיה. אמנם להלכה דהיזק ראייה שמיה היזק (כפי שפסק הרמב"ם), הרי בחצר איכא היזק ראייה, משא"כ בגינה ליכא היזק ראייה והאיסור להסתכל על קמת חברו אינו אלא מידת חסידות, וטעם חיוב מחיצה בגינה הוא כדי שיהא חברו נתפס עליו כגנב.

וההוכחה לזה שתירוץ זה אינו אליבא דהלכתא, הוא מכך שבבקעה אין מחייבין אותו לעשות מחיצה, דאם באמת ע"פ דין חוששים להיזק ראייה מצד עין רעה או גם בבקעה היו צריכים לחשוש לזה, ועוד יותר מבגינה כי רוב התבואה נמצאת בבקעה יותר מאשר בגינה, אלא על כרחך שעין הרע לא הוי היזק ראייה, ולכן מכריח שזהו שניויא דחיקא ואינו להלכה. והסיבה למחיצה בגינה אינה משום היזק ראייה אלא מחשש שיהא נתפס עליו כגנב<sup>8</sup> (שאם יכנס לפנים מן המחיצה לשם גניבה נכנס. רש"י).

וע"פ ביאור הרמב"ם הנ"ל שהחילוק בין מחיצה בגינה למחיצה בחצר אינו רק בגובה המחיצה אלא גם במטרת המחיצה, יש לבאר דיוק לשון הרמב"ם, שבהלכה יד בנוגע לחצר כתב "חצר שותפים . . . יש לכל אחד מהם לכוף את חברו לבנות את הכותל באמצע כדי שלא יראה חברו בשעה שמשתמש בחלקו שהיזק ראייה היזק הוא", משא"כ בגינה כתב (הלכה טז) "וכן בגינה כופהו להבדיל אותו מגינת חברו במחיצה גבוה י' טפחים". דבחצר משתמש בלשון 'כותל' שמטרתו 'שלא יראה חברו' ובגינה בלשון 'מחיצה' (מל' חציצה) שמטרתה 'להבדיל אותו'. דבחצר שהמטרה היא למנוע היזק ראייה שחבירו לא יראה אותו בעיניו 'כותל' גבוה ד' אמות, ובגינה שהמטרה היא רק להבדיל ביניהם שחבירו יהא נתפס עליו כגנב סגי ב'מחיצה' י"ט.

6. פרק ב הלכה טז.

7. להעיר מהדיוק "אין פחות מד"א ולא כתב בפשטות "ד' אמות", כמו בגינה שכתב מחיצה עשרה טפחים ולא אין פחות מי"ט.

8. כמבואר במסכתין ו, ב.



ומוסיף המגדל עוז שהמקור לעשיית מחיצה של עשרה טפחים גם במקום שאין היזק ראייה, כדי שיהא נתפס עליו כגנב, הוא מדברי רב נחמן בדף ו' שגם במקום שאין היזק ראייה צריך לעשות מחיצה כדי שיהא נתפס עליו כגנב. וכן הביא עוד הוכחה לדברי הרמב"ם מהמשנה הבאה "כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ד' אמות", וכתב "ואינו מזכיר גינה דמשמע דדוקא חצר שיעורה ד"א משא"כ גינה ששיעורה הוא לא ד"א אלא י' טפחים". ולאחרי הנ"ל כותב המגדל עוז שנראה לו שאין דבר זה יצא מפי הראב"ד שכותל גינה צריך ד"א "אלא אחד מן המתחילין כתבו"<sup>10</sup>.

## ב.

### ביאור תירוצי הלח"מ והנמוק"י לדברי הרמב"ם

והנה הקשה הלח"מ על מה שכתב הרמב"ם שתירוצו הגמ' דבגינה איכא היזק ראייה דעין רעה הוא שינוי בעלמא ולא קיימא לן כוותיה, דבאם היה זה רק תירוצו הגמ' נחא, דהרי התרצן ס"ל כסוגיא שם דהיזק ראייה לאו שמיה היזק, וא"כ הוי תירוצו דלא כהלכתא. אמנם המקשן הרי הבין שהיזק ראייה שמיה היזק (שלכן הוכיח מגינה שמצינן דאיכא היזק ראייה), ולגביו לא מצינן למימר דקאי דלא כהלכתא, והרי גם הוא הבין בקושייתו מ'זוכן בגינה' שטעם המחיצה בגינה הוא משום היזק ראייה (אלא שהתרצן תירץ שבגינה ההיזק ראייה גדול יותר לענין שעומד ומסתכל בשעה שהקמה עומדת בקמותיה), וא"כ אף אם נאמר שתירוצו הגמ' הוא תירוצו דחוק ושנויי בעלמא הוא דאתי דלא כהלכתא, אעפ"כ גם לפי המקשן שס"ל כהלכתא הרי טעם חיוב בניית כותל בגינה הוא משום היזק ראייה, וא"כ גם בגינה צריך ד' אמות, וקשה לרמב"ם?

[וכן בנוגע להוכחת הרמב"ם מבקעה, דאם נאמר שטעם חיוב בניית כותל בגינה הוא משום היזק ראייה א"כ בבקעה בעינן טפי לבנות כותל ואעפ"כ אין מחייבין בבקעה, דחאה הלח"מ, דהרי קושיא זו מדוע בבקעה אין מחייבין לבנות היא על הגמ' גופא בדף ב' שכתבה דטעם החיוב בגינה הוא משום עין רעה כשהקמה עומדת בקמותיה. אלא ע"כ צריך לבאר דברי הגמ' כדפירשו התוס' שם שבגינה איכא היזק ראייה טפי מבבקעה, דבבקעה הקמה עומדת חודש אחד, ובגינה זורעים בה ירק כל השנה ובעי שמירה טפי. וא"כ סרה הוכחת הרמב"ם מבקעה, דשפיר מצינן למימר דטעם חיוב בניית כותל בגינה הוא משום היזק ראייה, והא דבבקעה אין מחייבין הוא משום דבבקעה יש פחות היזק ראייה מבגינה].

ותירץ הלח"מ שס"ל להרמב"ם שסוגיות חלוקות הם, דר"נ (בסוגיא לקמן ו, ב) למד שיש מושג של מחיצה י' טפחים גם כשאין היזק ראייה כדי שיהא נתפס כגנב, ובמילא זה הפשט של מחיצה בגינה (ולכן לא קשה למ"ד היזק ראייה לאו שמיה היזק מהמשנה שנותנים כותל בגינה, דכותל זה בגינה אינו משום היזק ראייה אלא כדי שלא יהא נתפס עליו כגנב). משא"כ לסוגיין (ב, ב) אין מושג של מחיצה י"ט, ולכן מקשה למ"ד היזק ראייה לאו שמיה היזק ממתני' "וכן בגינה", ותירצה שבגינה יש יותר היזק ראייה כשהקמה עומדת בקמותיה, ובמילא מוכרחים לבאר המשנה שמחיצה בגינה היינו ד"א משום היזק ראייה. והרמב"ם פסק כהגמ' בדף ו' משום דהלכתא כר"נ דיני, ולכן כתב שמחיצה בגינה היא

9. לקמן ה, א.

10. ולכאורה הכוונה בזה לאחד שרק התחיל ללמוד ואינו יודע כ"כ ללמוד, ולכן טעה.

י"ט, דטעמא דמחיצה זו היא שיהא נתפס עליו כגנב.

והנה הנמוק"י (הובא בלח"מ) כתב לבאר שזה שהמקשן הבין שסיבת עשיית הכותל בגינה היא משום היזק ראייה, היינו ממ"ש במשנה 'וכן בגינה', שמוזה משמע שהטעם לכותל בגינה הוא מאותו טעם לכותל בחצר והיינו משום היזק ראייה. אך למסקנה שה'וכן' קאי לא על חצר אלא על גויל וגזית, א"כ יורד ההכרח לומר שהסיבה למחיצה בגינה זה היזק ראייה, ואפשר לומר שהסיבה למחיצה בגינה היא סיבה אחרת מחצר, שבחצר הוא משום היזק ראייה, ובגינה הוא משום שיהא נתפס עליו, ובמילא בחצר הכותל הוא ד' אמות ובגינה הוא י' טפחים.

וא"כ ע"פ הנמוק"י שיטת הרמב"ם היא לא רק ע"פ הסוגיא בדף ו אלא גם ע"פ סוגיין בדף ב (והיינו בין אם נאמר כהלכתא דהיזק ראייה שמייה היזק, ובין אם נאמר דסוגיא שם דהיזק ראייה לאו שמייה היזק), דמה שהמקשן הבין שהטעם לכותל בגינה הוא משום היזק ראייה ולכן בעיני ד"א, היינו רק לפי הה"א של הגמ' ש'וכן' קאי על חצר, אך למסקנת הגמ' ש'וכן' קאי על גויל וגזית, שפיר מצינן למימר שטעם הכותל בגינה הוא לא משום היזק ראייה אלא שלא יהא נתפס עליו כגנב, ולכן בכותל גינה בעיני י"ט, וכשיטת הרמב"ם.

משא"כ ללח"מ שסבר שזהו מחלוקת הסוגיות והגמ' בסוגיין סברה דליכא דין דכותל י"ט, א"כ שיטת הרמב"ם אתי דלא כסוגיין.

ועכ"פ הלהלח"מ והן להנמוק"י א"ש סברת המקשן בסוגיין דהטעם לכותל גינה הוא משום היזק ראייה, דללח"מ הוי סוגיות חלוקות, ולנמוק"י הוי רק בה"א בסוגיא שם, ולמסקנת הסוגיא א"ש.

## ג.

### קושיא לדברי הרמב"ם מהמשנה, ודחיית הנסיונות לתירוץ

והנה איתא בגמ' לקמן<sup>11</sup> "למימרא דבגזית דכל ד' אמות גבוה אי הוי פותא חמשא קאי אי לא לא קאי וכו'", היינו שהגמ' הבינה בפשטות שהסיבה לזה שהמשנה אמרה שבגזית צריך ה"ט היא משום דבלי ה"ט הכותל לא יעמוד. ובפשטות כן הוא הטעם של כל השיעורים במשנה, גויל כפיסין ולבנים, שהטעם לשיעור שלהם הוא כי בהיכי קים להו לרבנן שרק בשיעור רוחב כזה יעמוד כותל של ד' אמות.

והנה לפ"ז לדעת הרמב"ם שבגינה בונים כותל י' טפחים, לכאורה אין צריך אותו הרוחב של השיעורים המובאים במשנה גויל ו' טפחים גזית ה' טפחים וכו', דלהעמיד כותל של י' טפחים מספיק בפחות מזה. ולכאורה א"כ יוקשה מהמשנה שממנה משמע שגם בגינה יש את אותם שיעורים של חצר אף שכותל גינה נמוך בהרבה מכותל חצר?

ולכאורה היה אפשר לומר שהרמב"ם למד שהשיעורים במשנה נאמרו רק על חצר, ומה שהמשיכה הגמ' "וכן בגינה מקום שנהגו לגדור מחייבין אותו", היינו רק לענין עצם עשיית הכותל, משא"כ לענין

11. ג, א.

השיעורים כותל הגינה אינו דומה לכותל החצר הן בגובהו שהוא י"ט, ובדרך ממילא גם בעוביו שהוא פחות מד"א.

אך לכאורה א"א לומר כן, שהרי הגמ' למסקנא אומרת ש'וכן' קאי אגויל וגזית, וא"כ משמע שאותם שיעורים שנאמרו בגויל וגזית בנוגע לחצר הנה "וכן בגינה", שגם בגינה יש את אותם שיעורים, וקשה להרמב"ם, כנ"ל?

ולכאורה היה אפשר לפרש שלמסקנת הגמ' ש'וכן בגינה' היינו לענין גויל וגזית, אין הכוונה שאותו עובי שיש בחצר כך יהיה בגינה, אלא הכוונה<sup>12</sup> שכשם שבחצר סוג הכותל הוא לפי מנהג המדינה, עד"ז בגינה הסוג ממנו נעשה הכותל הוא לפי מנהג המדינה, וא"כ ודאי שעובי הכותל בגינה אינו כמו עובי הכותל בחצר (לדעת הרמב"ם שכותל גינה י"ט), ובמילא לא קשה להרמב"ם מהמשנה ומהגמ'.

אמנם באמת פסק הרמב"ם<sup>13</sup> "מקום שנהגו לבנות כתלים המבדילין בחצרות או בגנות באבנים שאינם גזית זה נותן ג' טפחים וזה נותן ג' טפחים וכו'", והיינו שגם בגינה עובי הכותל הוא כמו בחצר. וקשה הרי כותל גינה הוא לדעת הרמב"ם כנ"ל י"ט, וא"כ מדוע צריך לעשות כותל ג"ט, הרי ג"ט זה שיעור שבביל להעמיד ד"א ובשביל כותל י"ט שזה פחות מחצי מד"א לכאורה אין צריך עובי ג"ט?

ודוחק לומר שזהו רק מצד לא פלוג, כי הרי בפירוש מחלקים בין מקום למקום ובין סוגי האבנים, וזו חלוקה במציאות לפי גודל האבנים וגובה הכותל, וא"כ דוחק לומר שנחייב אדם לתת כפי השיעור שבמשנה, אף שבמציאות מספיק פחות מזה בשביל להעמיד כותל בגובה י"ט?

## ד.

### תירוץ הנ"ל ע"פ המכואר במסכתין

והנה הגמ' הנ"ל בדף ג הקשתה "למימרא דבגזית דכל ד"א גובה אי הוי פותיא חמשה קאי אי לא לא קאי, והא אמה טרקסין דהוי גבוה תלתין אמתה ולא הוי אלא שית פושכי וקם", והיינו שלהבנת הגמ' בהו"א<sup>14</sup> בכדי להעמיד כותל גבוה צריך לתת לכל ד"א ה"ט, ובמילא קשה כיצד במקדש כותל של ל' אמה עמד בעובי ו' טפחים. ומתרצת הגמ' "כיון דאיכא טפח יתירא קאי", היינו שגם לכותל ל' אמות באם יש ו' טפחים זה מספיק בכדי להעמיד אותו.

וא"כ בהו"א הבינה הגמ' שכותל על כל ד"א בעי עובי ג"ט כדי שיעמוד, ולכן הקשתה שבאמה טרקסין לכאורה צריך הרבה יותר מה"ט (לז טפחים ומחצה). אך למסקנת הגמ' השיעור ה' טפחים הוא רק לד"א הראשונים, אך יותר מד"א בעינן רק הוספה קצת שהכותל יעמוד.

ולכאורה כ"ה גם בפשטות, שיש עובי מסויים שנדרש לכותל, ועובי זה הוא הן לכותל נמוך והן לכותל גבוה, אלא שבכותל גבוה הכותל עבה קצת יותר, אך אי"ז שהעובי הוא לפי הגובה.

12. כדמשמע בפירוש רבינו גרשום כאן.

13. שם, פ"ב הי"ח.

14. שם, רש"י ד"ה למימרא.

ולפ"ז יש לתרץ השאלה הנ"ל על הרמב"ם, דבאם לכותל של ד"א וכותל של ל' אמות יש כמעט את אותו שיעור, אף שיש ביניהם הפרש של כ"ז אמה, עד"ז אפ"ל שכותל של ד"א וכותל של י' טפחים, שיש ביניהם הרבה פחות מרחק מכותל של ד"א לכותל של ל' אמות, יהיה להם אותו שיעור, וא"ש הטעם שכותל י"ט בגינה הוא ה"ט כמו כותל ד"א בחצר.



## החילוק בין קופה לתמחוי

ביאור טעם הברייתא שקופה לעניי העיר ותמחוי לעניי עולם / סתירה לכאורה מדברי רש"י במס' שבת ותיווכה / ביאור מח' רש"י ורי"ף בטעם דתמחוי נגבית בג' ע"פ מחלוקתם בגדר דקופה ותמחוי / נסיון לומר דלרש"י עניי עולם יכולים לגבות מהתמחוי, ודחייתו / ביאור שיטת רש"י ע"פ דברי המהרי"ק דתמחוי הוי דבר שאינו קצוב / ביאור דאף לשיטת רש"י אפ"ל דתמחוי הוי דבר שאינו קצוב, וישוב לפ"ו שיטת הרמב"ם

הת' השליח יוסף יצחק שי' דייצעס  
תלמיד בישיבה

### א.

#### ביאור טעם הברייתא שקופה לעניי העיר ותמחוי לעניי עולם

הגמ' במס' ב"ב<sup>1</sup> מביאה ברייתא "ת"ר קופה של צדקה נגבית בשנים ומתחלקת בג' . . תמחוי נגבית בג' ומתחלקת בג' מפני שגבויה וחלוקה שווה, תמחוי בכל יום קופה מע"ש לע"ש, תמחוי לעניי עולם קופה לעניי העיר כו".<sup>2</sup> היינו, שבכל עיר מישראל<sup>3</sup> חייבים לעשות קופה המחלקת כסף לעניים ותמחוי שממנו מחלקים אוכל מוכן לעניים. והברייתא כאן מפרטת ג' חילוקים בין קופה לתמחוי: א. באופן הגבייה, קופה נגבית בב' ותמחוי נגבה בג'. ב. בזמן החלוקה,<sup>3</sup> קופה מע"ש לע"ש ותמחוי בכל יום. ג. הקופה לעניי העיר והתמחוי לעניי עולם.

והנה כפי שמשמע מפשטות הגמ', הסיבה שצריך לעשות גם קופה וגם תמחוי, היא כי צריך לדאוג הן לעניים הדירים בעיר, שלהם נותנים מהקופה, והן לעניי עולם המגיעים לעיר, שלהם נותנים אוכל מוכן מהתמחוי. והטעם שעניי עולם מקבלים אוכל מוכן ועניי העיר מקבלים כסף, היה אפשר לבאר דלעניי העיר צריכים תושבי העיר לדאוג לכל צרכיהם ולא רק לאוכל לבד אלא גם לכסות וכדו', ולכך לא מספיק ליתן להם אוכל אלא צריך ליתן להם כסף שיספיק לכל צרכיהם, משא"כ לעניי עולם אין על תושבי העיר חובה לדאוג לכל צרכיהם מכיון שאינם דרים בעירם, אלא רק ליתן להם אוכל לזמן שבו נמצאים בעיר.

1. ח, ב.

2. ע"פ לשון הרמב"ם.

3. בפשטות החילוק הוא רק בזמן החלוקה, אך לא בזמן הגבייה, דגם הקופה אינה נגבית רק בע"ש אלא מסתמא נגבית במהלך השבוע, ורק שמתחלקת בע"ש. אם כי עדיין י"ל שגביית הקופה אינה ממש כמו גביית התמחוי ש"גבויה וחלוקה שווה בכל יום מידי יום ביום" (לשון רש"י), דמסתמא אין צורך לגבות ממש בכל יום כמו בתמחוי.

אך באמת א"א לומר כן, כדמוכח מהגמ' לעיל<sup>4</sup> "שלשים יום לתמחוי שלשה חדשים לקופה ששה לכסות תשעה לקבורה", דעולה מכך שהקופה אינה כוללת בתוכה כסף לכסות ולקבורת העניים, ואדם הנמצא בעיר ג' חודשים צריך לשלם רק לקופה ולא לכסות וקבורה, ומזה משמע שהקופה היא רק למאכל עניים. וכמפורש במס' פאה' "מי שיש לו מזון י"ד סעודות לא יטול מן הקופה", דמוכח מכך שהקופה היא רק מזון לאותו שבוע ולכך מי שיש לו מזון י"ד סעודות (היינו ב' סעודות לכל יום למשך שבוע) לא יטול מן הקופה. וא"כ צריך להבין מהו הטעם שעניי העיר נוטלים מהקופה (שזהו כסף לקנות אוכל), ועניי עולם נוטלים מהתמחוי (שזהו אוכל מוכן).

ונראה לומר הטעם בזה בפשטות, דשפיר עניי העיר יכולים ליטול מהקופה כסף, וממנו לקנות ולהכין לעצמם אוכל, משא"כ עניי עולם אין ביכולתם להכין לעצמם אוכל, כי: א. אין להם כלים להכין בהם אוכל. ב. אין להם מקום להכין בו את האוכל. ג. יכול להיות שגם אין להם זמן להכין את האוכל, כי נמצאים שם ליום אחד וכדו'. ולכך אינם נוטלים מהקופה, דהיינו כסף כדי לקנות ולהכין בו אוכל, אלא מהתמחוי שזהו אוכל מוכן.

## ב.

### סתירה לכאורה מדברי רש"י במס' שבת ותיווכה

והנה במס' שבת<sup>5</sup> על דברי הגמ' שהזכירה קופה ותמחוי, כתב רש"י "קופה מעות הן לפרנס עניים בני טובים דזיל להו מילתא דתמחוי ומתחלקין מע"ש לע"ש". ומשמע מרש"י שגם הקופה וגם התמחוי מיועדים לעניי העיר, אלא שהתמחוי מיועד לסתם עניים, והקופה לעניים בני טובים, היינו לא עניים רגילים שהגיעו ממשפחות של עניים והתרגלו לקבל צדקה (ולכן אין להם בעיה לקחת מהתמחוי), אלא עניים שמגיעים ממשפחות שלא רגילים לקבל צדקה, ולכן מתביישים בזה ואינם רוצים לקחת מהתמחוי, מכיון שכשלוקחים מהתמחוי ניכר יותר שמקבלים צדקה, ולכן מעדיפים לקחת מהקופה שזה ניכר פחות.

והטעם שבתמחוי ניכר יותר קבלתה מאשר בקופה (וממילא יש בזה בושה יותר), יש לבאר בב' אופנים:

א. בתמחוי מביאים להם הגבאים אוכל לבית וכולם רואים שהגבאים מביאים להם אוכל<sup>6</sup>, או שהם

4. ת, א.

5. לעניי העיר. רש"י שם.

6. פ"ח מ"ז.

7. והטעם שעניי העיר נוטלים דוקא מהקופה ולא מהתמחוי, יש לבאר בב' אופנים: א. עדיף להם לקבל כסף ולהכין לעצמם את האוכל כפי שהם רוצים מאשר לקבל אוכל מוכן. ב. אף שעדיף להם לקבל אוכל מוכן מהתמחוי מאשר ליטול מהקופה ולקנות ולהכין אוכל בעצמם, הרי מכיון שזה טורח לציבור להכין את האוכל וקל להם יותר לתת כסף, אזי אין מטריחים את הציבור לתת אוכל, אלא יטלו כסף מהקופה ויכינו אוכל בעצמם. משא"כ לעניי העיר שאינם יכולים להכין בעצמם אוכל ולא יועיל להם ליטול כסף מהקופה, אזי בני העיר טורחים ומביאים אוכל מוכן, שזהו התמחוי.

8. ק"ח, א.

9. כדמשמע מפשטות הגמ' "שגבויה וחלוקה שווה", שהחלוקה היא תוך כדי הגבייה, ולכן נגבית בג' שלא יצטרכו

עצמם הולכים ולוקחים מהתמחוי ואז רואים אותם עם האוכל, משא"כ בקופה שמביאים להם כסף ואין זה כל כך בולט כמו אוכל.

ב. התמחוי מתחלק בכל יום ובמילא הם יצטרכו ללכת בכל יום לתמחוי, או שהגבאי יבוא אליהם בכל יום ואז מתפרסם יותר שמקבלים מהצדקה ומתביישים, משא"כ קופה שזה רק פעם אחת בשבוע בע"ש, ובמילא לוקחים פעם אחת את הכסף לכל השבוע ובכך מתביישים פחות.

וזהו שכתב רש"י שקופה היא לעניים בני טובים דויל להו מילתא דתמחוי<sup>10</sup>.

וקשה, דהרי מהגמ' שלנו משמע שהתמחוי לעניי עולם וקופה לעניי העיר, וא"כ כיצד כתב רש"י במס' שבת דהחילוק הוא בין עניים בני טובים לעניים סתם, דמשתמע מזה שגם התמחוי וגם הקופה מיועדים לעניי העיר?

ויובן זה בהקדים קושיא בהגמ' דידן, דהנה הברייתא מנתה ג' חילוקים בין קופה לתמחוי, הא' באופן הגבייה, הב' בזמן החלוקה, והג' במטרתם, ולכאורה קשה, דכאשר הברייתא מונה את החילוקים בין קופה ותמחוי הו"ל לכל לראש לבאר החילוק במטרת הקופה ותמחוי, שתמחוי לעניי עולם וקופה לעניי העיר, ורק אח"כ להתחיל לבאר את פרטי החילוקים באופן הגבייה ובזמן החלוקה, ומדוע כתבה את החילוק במטרת הקופה ותמחוי רק לבסוף?

אלא ע"כ צ"ל שענין זה שתמחוי לעניי עולם וקופה לעניי העיר אינו מבאר את מהות החילוק בין קופה ותמחוי, אלא זה עוד דין פרטי בהם כמו ב' הדינים שלפניו. והיינו, דבאמת אף התמחוי הוא לעניי העיר, אלא שכאשר מגיע עני מעניי עולם לעיר הנה אין נותנים לו מהקופה אלא מהתמחוי. ועפ"ז מובן הטעם שדין זה לא הובא בתחילת הברייתא, אלא בסופה כדין פרטי.

ועפ"ז מתורצים דברי רש"י במס' שבת שקופה היא לעניים בני טובים, ולא כמ"ש בברייתא דקופה לעניי העיר ותמחוי לעניי עולם, מכיון שבברייתא לא כתוב שהתמחוי מיועד לעניי עולם (בלבד), אלא ש(אף) עניי עולם יכולים לקחת מהתמחוי, ובאמת עיקר החילוק בין קופה לתמחוי הוא בתוך עניי העיר עצמם<sup>11</sup>, וכדמוכח מסדר הברייתא שקופה לעניי העיר ותמחוי לעניי עולם אינו עיקר החילוק, כדלעיל. וזהו מ"ש רש"י במס' שבת שמהות החילוק בין קופה לתמחוי הוא שקופה לעניים בני טובים ותמחוי לעניים סתם, אלא שבברייתא בב"ב מיתוסף שעניי עולם נוטלים מהתמחוי ולא

לטרור, "לבקש את השלישי לחלק" (רש"י שם), שמזה משמע שהגבאים עוברים בבתי ומחלקים התמחוי.

10. ומכאן משמע יותר כאופן הב' שבהערה 7, שהטעם שעניי העיר מקבלים מהקופה אינו משום שמעדיפים לקבל מהקופה כדי להכין האוכל בעצמם, דאם כן יוקשה מדוע עניים סתם לוקחים מהתמחוי אף שהם מבני העיר, וכי בגלל שהם אינם בני טובים יקבלו באופן פחות טוב? אלא נראה ע"ד אופן הב' שם שאף עניי העיר מעדיפים לקבל אוכל מוכן מהתמחוי, ולכן עניים סתם - אף עניי העיר - נוטלים מהתמחוי, אלא שהעניי בני טובים מחמת הבושה שלהם מוותרים על האוכל המוכן ולוקחים כסף כדי לא להתבייש, כמבואר בפנים (אלא שלפי הביאור באופן הב' שם, הטעם שנוטלים מהקופה הוא מחמת שאין מטריחים לציבור להכין אוכל, משא"כ להביאור כאן הטעם שהעניי בני טובים נוטלים מהקופה הוא מחמת שמתביישים ליטול מהתמחוי).

11. וכמ"ש המאירי כאן "קופה סתמה לעניי העיר אבל תמחוי סתמו אף לעניי עולם", ומשמע שהתמחוי הוא אף לעניי עולם, אך בעיקרו מיועד אף הוא לעניי העיר. ועד"ז בל' הרמב"ם (דלקמן בפנים) "תמחוי לעניי עולם והקופה לעניי אותה העיר בלבד".

מהקופה, וכמשי"ת. וא"כ לרש"י ההגדרה של קופה ותמחוי היא שקופה לעניים בני טובים ותמחוי לעניים סתם, וזה שהקופה היא רק לעניי העיר והתמחוי הוא אף לעניי עולם הוא דין פרטי בהם<sup>12</sup>.

### ג.

#### ביאור מח' רש"י ורי"ף בטעם דתמחוי נגבית בג' ע"פ מחלוקתם בגדר דקופה ותמחוי

והנה ע"פ הנ"ל יש לבאר לכאורה את שיטת רש"י בטעם החילוק באופן הגבייה של קופה ותמחוי. דבברייתא הנ"ל איתא "קופה של צדקה נגבית בשנים ומתחלק בשלשה, נגבית בשנים שאין עושין שררה על הציבור פחות משנים, ומתחלקת בג' מפני שהיא כדיני ממונות. תמחוי נגבית בשלשה ומתחלקת בשלשה שגבויה וחלוקה שווים". היינו שבחלוקת הקופה והתמחוי "הוי כד"מ לעיין ולתת לכל אחד כפי טפלים התלויין בו"<sup>13</sup>, ולכך צריך ג' אנשים שידונו כמה לתת ויקבעו ע"פ הרוב. ובגביית הקופה אין ענין של דין, ולכן נגבית בשנים וא"צ ג', משא"כ בתמחוי שגם בגבייה צריך ג'.

והטעם לכך שבגביית תמחוי גם צריך ג' אומרת הברייתא "שגבויה וחלוקה שוים", ומצינו בזה ב' ביאורים:

א. שיטת רש"י, דמעיקר הדין גביית תמחוי אי"צ ג' כיון שאין בגבייתו ענין של דין, ורק מכיון "שגבויה וחלוקה שוים" היינו שמתחלקת בכל יום, ולכך יכול להיות שתוך כדי הגבייה יצטרכו לחלק<sup>14</sup>, לכך כדי שלא יצטרכו "לטרוח ולבקש את השלישי לחלק" הולכים אף בגבייה ג'. וא"כ הסיבה שנגבית בג' אינה בשביל הגבייה אלא בשביל החלוקה, שבד"כ היא סמוכה לגבייה.

ב. הרי"ף כתב<sup>15</sup> "ומפני מה קופה נגבית בשנים ותמחוי נגבית בג' שהקופה דבר קצוב הוא על כל אחד ואחד ואין הגבאין מוסיפין ולא גורעים, אבל תמחוי אינו דבר קצוב אלא לפי צורך שעה היא נגבית לעניים עולם וצריכין לקצוב על כל אחד ואחד כראוי לו ונמצא כד"מ לפיכך צריך ג'". היינו דקופה מכיון שהיא לעניי העיר אז יודעים כמה כל אחד צריך ליתן, ולכך אין צריך ג' בגבייתה<sup>16</sup>,

12. אמנם באם עיקר החילוק בין קופה ותמחוי הוא דקופה היא לעניים בני טובים ותמחוי הוא לעניי העיר, צ"ע מדוע בגמ' בב"ב שמדובר בה אודות קופה ותמחוי רש"י אינו מבאר כלל את מטרתם ומהותם, שהקופה לעניים בני טובים ותמחוי לעניים סתם, דלכאורה העיקר חסר מן הספר. ודוחק לומר שרש"י לא כתב זה בגמ' בב"ב כיון שזה דבר הפשוט, דא"כ גם בגמ' שבת לא היה לכתוב זה.

אמנם אין להקשות כן על הברייתא בב"ב מדוע לא כתבה שהחילוק בין קופה לתמחוי הוא שקופה לעניים בני טובים ותמחוי לעניים סתם, כיון שהברייתא לא נחתה לבאר הגדר דקופה ותמחוי אלא הדינים הפרטים שבהם. משא"כ לרש"י דבמס' שבת נחית לבאר החילוק בגדר דקופה ותמחוי, צ"ע מדוע בגמ' בב"ב לא נחית לבאר זה.

13. רש"י על אתר. וטפלים היינו ב"ב הקטנים (ראה חולין יח, א "דתלו ביה טפלי", וברש"י שם דהיינו טף).

14. וראה בית הבחירה למאירי: "אפילו היה התמחוי דבר קצוב אין גובין אותו אלא בשלשה שהתמחוי צריך שיתחלק מיד מתוך שאינו דבר המתקיים ואם גבוהו שנים שמא משיגבו וירצו לחלק לא ימצאו שלישי מיד לימנות עמהם והדבר מתקלקל".

15. ועד"ו הרא"ש, וכן נפסק בטור ובשו"ע.

16. תוד"ה ומתחלקת בג'. וקשה דלכאורה מאותו טעם גם בחלוקה יהיה מספיק ב' דמסתמא גובים מכל אחד לפי הכמות שיודעים שצריך לעניי העיר ובאם יודעים את הכמות שצריך לעניי העיר סימן שיודעים מה כל אחד ואחד צריך, וא"כ מדוע צריך ג' לדון כמה לתת?



משא"כ התמחוי שהוא לעניי עולם אין סכום קצוב על כל אחד, כי הוא צורך שעה לפי כמות העניים שנמצאים כעת בעיר ולפ"ז גובים, ולכן הוי כדיני ממונות וצריך גם בגבייתו ג'. וא"כ הסיבה שנגבית בג' אינה בשביל החלוקה אלא בשביל הגבייה עצמה.

מרי"ף זה משמע בפשטות דלא כמו שנתבאר לעיל בדעת רש"י שגם הקופה וגם התמחוי מיועדים לעניי העיר (אלא שתמחוי מיועד גם לעניי עולם), דאם שניהם מיועדים לעניי העיר והחילוק הוא רק אם זה לעניים בני טובים או לעניים סתם, א"כ אין סיבה לומר שהקופה היא דבר קצוב והתמחוי אינו דבר קצוב, דמכיון שגם התמחוי מיועד לעניי העיר אלא שאינם ממשפחות בני טובים, א"כ גם הוא דבר קצוב, כי יודעים את מספר עניים אלו שנמצאים בעיר. אלא משמע לכאורה שהרי"ף למד שלא כרש"י, אלא ס"ל כפשוטו שהקופה מיועדת לעניי העיר והתמחוי לעניי עולם בלבד, ולכן קופה הוי דבר קצוב, משא"כ תמחוי.

וע"פ הנ"ל אפ"ל שמח' רש"י והרי"ף בביאור הטעם שתמחוי נגבית בג', תלויה במחלוקתם במהות החילוק בין קופה לתמחוי, שהרי"ף דס"ל שקופה מיועדת לעניי העיר ותמחוי לעניי עולם, ממילא יכול לפרש שהטעם שתמחוי נגבית בג' הוא משום שאינו דבר קצוב.

משא"כ רש"י דס"ל שגם קופה וגם תמחוי מיועדים לעניי העיר (אלא שגם עניי עולם נוטלים מהתמחוי), א"כ אינו יכול לבאר כהרי"ף שהטעם לכך שתמחוי נגבית בג' הוא משום שאינו דבר קצוב, ולכן מבאר שהטעם לכך הוא שהחלוקה סמוכה לגבייה, ובשביל שלא יצטרכו לטרוח לבקש את השלישי לחלוקה הולכים ג' גם בגבייה.

#### ד.

#### נסיון לומר דלרש"י עניי עולם יכולים לגבות מהתמחוי, ודחייתו

והנה ע"פ הנ"ל ששיטת רש"י היא שגם הקופה וגם התמחוי מיועדים לעניי העיר, והחילוק הוא רק אם זה לעניים בני טובים או לעניים סתם, צריך להבין מדוע עניי עולם מקבלים דוקא מהתמחוי ולא מהקופה, דניחא לשיטת הרי"ף א"ש כיון שהקופה מיועדת לעניי העיר והתמחוי לעניי עולם מהטעם שנתבאר לעיל ס"א, אלא לשיטת רש"י שגם הקופה וגם התמחוי מיועדים לעניי העיר, א"כ מדוע עניי עולם נוטלים דוקא מהתמחוי ולא מהקופה?

וההסברה בזה בפשטות (כפי שנתבאר לעיל ס"א), שעניי עולם מעדיפים לקבל אוכל מוכן ולא כסף, ולכן נוטלים מהתמחוי דוקא.

אמנם לפ"ז הוי טעם רק מדוע לעניי עולם עדיף ליטול מהתמחוי. אמנם באם אחד מעניי עולם ירצה לקחת מהקופה, לכאורה אין טעם שלא יטול, דהטעם שנוטלים מהתמחוי הוא רק משום שבד"כ ניחא להו יותר ליטול מהתמחוי. וא"כ לכאורה יצא דלרש"י זה ש"תמחוי לעניי עולם והקופה לעניי

---

וגם באם נאמר שלא קוצבים לפי הצורך אלא לפי האפשרות של כל אחד ואחד אז כשם שיודעים כמה כל אחד יכול לתת מדוע שלא ידעו כמה כל אחד צריך? ובאם נאמר שהצרכים משתנים שלפעמים צריך יותר ולפעמים פחות, הנה לפי זה גם האפשרות של כל אחד משתנית כמה יכול לתת, וא"כ גם בגבייה יצטרכו ג'?

העיר" הוא לאו דוקא, היינו שאי"ז דין שיטלו בדוקא מהתמחוי, אלא שבד"כ נוטלים מהתמחוי כיון שכך ניחא להו יותר.

משא"כ להרי"ף, הרי כיון שלכתחילה הקופה לעניי העיר והתמחוי לעניי עולם, א"כ עניי עולם אינם יכולים ליטול מהקופה אף אם רוצים, כיון שהתמחוי מיועד להם ולא הקופה.

וא"כ לכאורה קשה לדעת רש"י במה שכתבה הברייתא דקופה לעניי העיר ותמחוי לעניי עולם. דבשלמא להרי"ף בזה אומרת הברייתא דין דקופה היא רק לעניי העיר ותמחוי הוא רק לעניי עולם, אמנם לרש"י כיון שעניי עולם יכולים ליטול גם מהקופה (ולאידך גם התמחוי עיקרו לעניי העיר שאינם בני טובים), והא דתמחוי לעניי עולם הוא רק שבד"כ הם מעדיפים ליטול מהתמחוי, א"כ מאי קמ"ל הברייתא בהא, והא פשיטא?

אלא ע"כ צ"ל שגם לרש"י אע"פ שגם הקופה וגם התמחוי מיועדים לעניי העיר, מ"מ הנה יש דין שעניי עולם יכולים לקחת רק מהתמחוי ולא מהקופה אף באם הם רוצים לקחת מהקופה, וכפי שיתבאר לקמן.

#### ה.

#### ביאור שיטת רש"י ע"פ דברי המהרי"ק דתמחוי הוי דבר שאינו קצוב

והנה המהרי"ק<sup>17</sup> כתב שהחילוק בין קופה לתמחוי, הוא שהקופה מיועדת לעניי העיר להספקת צרכיהם בצמצום, והתמחוי מיועד ג"כ לעניי העיר, ו"לא נתקן אלא כדי שיהיה להם להעניי מוזנות יותר ברווח, אבל מבלעדו יש להם הסיפוק בצמצום ע"י גבוי הקופה". היינו שחכמים תקנו שתהיה קופה שדואגת לצרכיהם הבסיסיים של העניים, ובנוסף לזה יאספו ממני שמתנדב אוכל, על מנת לחלק לעניים לתוספת על צרכיהם הבסיסיים.

ומדייק, דאין החילוק בין קופה לתמחוי אם זה לעניי העיר או לעניי עולם, דכתב הרמב"ם<sup>18</sup> "התמחוי לעניי עולם והקופה לעניי העיר בלבד"<sup>19</sup>, היינו שמוסיף את המילה 'בלבד' על דברי הברייתא<sup>20</sup>. והכוונה בזה<sup>21</sup> שמוזע שהרמב"ם למד שגם הקופה וגם התמחוי מיועדות לעניי העיר, והחילוק הוא שהתמחוי הוא אף לעניי עולם והקופה לעניי אותה העיר בלבד. והיינו שזה שכתוב בגמ' שתמחוי לעניי עולם, אין הכוונה שהתמחוי מיועד לעניי עולם, אלא הכוונה שעניי עולם יכולים לקחת ממנה, כנ"ל בארוכה<sup>22</sup>.

17. שורש יז סעי' ד. הובא בדרישה על הטור, יו"ד סי' רנג ורנו.

18. הלכות מתנות עניים פ"ט הל' ו.

19. ומקורו בירושלמי. אף פשוט שאין לומר שזה מחלוקת בבלי וירושלמי, כי: א. בבבלי משמע קצת כנ"ל. ב. ועיקר, אפוי במחלוקת לא מפשינן, ובאם בירושלמי רואים כך, אזי באם אין הכרח מסתבר שכן הוא גם דעת הבבלי.

20. ולהעיר שהטור סימן רנו ס"ד השמיט המילה 'בלבד' וכתב "הקופה לעניי אותה העיר", ואפשר דלא ס"ל כך, אף שמהסדר שלו כן משמע כהרמב"ם כדמוכח בהערה 22. ובשו"ע שם כתב כהרמב"ם "הקופה לעניי אותה העיר בלבד".

21. כפי שמבאר הרדב"ז.

22. ויש להוסיף שכן מוכח גם מסדר ההלכות ברמב"ם, דהרמב"ם מתחיל את דיני קופה ותמחוי בפ"ט בהלכות מתנות

אלא החילוק בין קופה לתמחוי הוא אם הוא מונוטון בצמצום או ברווח. דבהלכה ד שם כתב הרמב"ם "וכן מעמידין גבאין שלוקחין בכל יום ויום מכל חצר וחצר פת ומיני מאכל או פרות או מעות ממי שמתנדב לפי שעה ומחלקין את הגבוי בערב בין העניים ונותנים לכל עני ממנו פרנסת יומו וזהו הנקרא תמחוי".

ומכך שהרמב"ם כתב שאת התמחוי לוקחים מ"מי שמתנדב לפי שעה", מדייק המהרי"ק דמוכח שהתמחוי מיועד לתוספת צרכיהם של העניים, דאם הוא עיקר צרכיהם כיצד ניתן לסמוך על כך שיתנדבו. ולכך לא גובים זאת כמו הקופה, רק מסתובבים בין החצרות ולוקחים ממי שמתנדב אוכל לתת לעניים לתוספת על צרכיהם הבסיסיים, אך לא קוצבים על כל אחד כמה לתת.

ועפ"ז מבאר ג"כ את דברי הגמ' (לעיל ח, א) "שלשים יום לתמחוי שלשה חדשים לקופה", שהטעם לזה שכבר לאחר ל' יום גובים ממנו לתמחוי, משא"כ לקופה רק לאחר ג' חדשים, (דלכאורה מה הסברא לחלק ביניהם), אלא הביאור בזה שרק לאחר ג' חדשים שנמצא בעיר מתחייב לדאוג לצרכי העניים שבעיר ולכך רק אז גובים ממנו לקופה, אך לתמחוי מכיון שלא קוצבים עליו אלא לוקחים כפי נדבת לבו, לכך אפשר לגבות ממנו מיד לאחר ל' יום.

ועפ"ז דברי המהרי"ק אפשר לבאר לשיטת רש"י מדוע עניי עולם לוקחים דוקא מהתמחוי ולא מהקופה. דהקופה היא דבר קצוב ולכן עניי עולם אינם יכולים לקחת משם, כי קצבו שם כמה שמשפיק לעניי העיר, ובמילא באם יקחו משם עניי עולם יחסר בצרכיהם הבסיסיים של עניי העיר. ולכך יכולים לקחת דוקא מהתמחוי שהוא דבר שאינו קצוב, וגם אם יקחו משם לא יחסר בצרכיהם הבסיסיים.

ויוצא שלפי דברי המהרי"ק מובנים ב' הדברים, א. הסיבה שצריך גם קופה וגם תמחוי. ב. הסיבה שעניי עולם לוקחים דוקא מהתמחוי ולא מהקופה.

וא"ש לשיטת רש"י הטעם שכתבה הברייתא דקופה לעניי העיר ותמחוי לעניי עולם, דהא דתמחוי לעניי עולם הוא דין, דנוטלין דוקא מהתמחוי ולא מהקופה, והטעם כנ"ל משום דהקופה היא דבר קצוב, משא"כ התמחוי הוא דבר שאינו קצוב.

## ג.

### ביאור דאף לשיטת רש"י אפ"ל דתמחוי הוא דבר שאינו קצוב, וישוּב לפ"ז שיטת הרמב"ם

והנה לעיל ס"ג תלינו מח' רש"י ורי"ף בטעם שתמחוי נגבית בג' אי הוא משום שאינו דבר קצוב או בשביל שלא יטרחו לבקש את השלישי לחלק, במח' אי התמחוי מיועד לעניי עולם בלבד, או שעיקרו

עניים, ובהל' א מתחיל "כל עיר מישראל חייבים להעמיד גבאי צדקה שיגבו קופה ותמחוי" ומפרט כמה דינים באופן הגבייה וזמן הגבייה, ורק בהל' ו כתוב "והתמחוי לעניי עולם והקופה לעניי אותה העיר בלבד". ובאם ההגדרה של קופה ותמחוי היא שקופה לעניי העיר והתמחוי לעניי עולם, היה צריך לומר זאת מיד בהל' א לפני שמדבר על פרטי הדינים בקופה ותמחוי, ולומר "שהתמחוי לעניי עולם והקופה לעניי אותה העיר בלבד"? אלא ע"כ כנ"ל שאין זה ההגדרה של קופה ותמחוי, אלא דין בקופה ותמחוי כנ"ל באריכות, ולכך אומר זאת רק בהל' ו ביחד עם פרטי הדינים של קופה ותמחוי. ועד"ז בטור ובשו"ע סימן רנו שמתחילים בסעי' א כהרמב"ם, ורק בסעי' ד כותבים שהתמחוי לעניי עולם והקופה לעניי אותה העיר, ומזה משמע קצת שסוברים כהרמב"ם. ולפ"ז צ"ע קצת מדוע השמיט הטור את המילה בלבד.

לסתם עניי העיר, ורק שגם עניי עולם נוטלין ממנו.

דהרי"ף דס"ל שתמחוי מיועד רק לעניי עולם א"כ הוי דבר שאינו קצוב, ולכן ביאר דזהו הטעם שנגבית בג' דהוי כד"מ, ורש"י דס"ל שתמחוי בעיקרו מיועד לסתם עניי העיר, א"כ הוי דבר קצוב, ולכן ביאר דהטעם שנגבית בג' הוא בשביל שלא יטרחו לבקש את השלישי לחלק.

והנה הב"י<sup>23</sup> כתב על מ"ש הטור דהטעם שתמחוי נגבית בג' הוא "לפי שאינו דבר קצוב וצריכים לעיין על כאו"א כמה ראוי שיתן":

"זהו פירוש מה שאמרו שם ליתן טעם למה תמחוי נגבית בשלשה שגבויה וחלוקה שוין, כלומר שכשם שבחלוקה צריך שלשה מפני שצריך לעיין על כל עני כמה ראוי ליתן לו, כך בגבייתה צריך לעיין על כל אחד כמה הוא ראוי ליתן, וכן נראה מדברי הרמב"ם בפ"ט מהלכות מתנות עניים. וכ"כ הרי"ף והרא"ש . . . ורש"י פירש בענין אחר".

והיינו, דמבאר בדעת הרמב"ם דהטעם שתמחוי נגבית בג' הוא משום דהוי כדיני ממונות משום דהוי דבר שאינו קצוב, וכדעת הרי"ף והרא"ש, ודלא כרש"י.

אמנם לאידך נתבאר לעיל בדעת הרמב"ם (וכדיוק הרדב"ז), שהתמחוי מיועד גם לעניי העיר וגם לעניי עולם, ולכן כתב "והקופה לעניי העיר בלבד". וא"כ בזה הרמב"ם ס"ל כרש"י דהתמחוי מיועד גם לעניי עולם וגם לעניי העיר, ודלא כהרי"ף.

וא"כ לכאורה צ"ב, דכיון שס"ל להרמב"ם שהתמחוי מיועד בעיקרו לעניי העיר, א"כ הוי דבר קצוב, וכיצד ס"ל (עכ"פ לדעת הב"י) שתמחוי הוי דבר שאינו קצוב ולכן הוי כד"מ וזהו הטעם שנגבית בג'?

אלא ע"כ צ"ל, דאף לשיטת רש"י דתמחוי מיועד גם לעניי העיר אעפ"כ ניתן לפרש דהוי דבר שאינו קצוב וצריך לקצוב כל פעם על כאו"א כמה צריך לשלם, וזהו הטעם שקופה נגבית בג' דהוי כד"מ.

והביאור בזה פשוט, דזה פשיטא שכשם שתושבי העיר דואגים לעניי העיר, כן צריכים לדאוג גם לעניי עולם הבאים לעיר, וזה פשיטא שסתם עניי עולם מעדיפים לקחת מהתמחוי ולא מהקופה. ולפ"ז כשם שיש סכום קצוב וידוע מראש על כל אחד כמה צריך לתת לקופה לעניים בני טובים, כן יש סכום קצוב על כל אחד כמה (אוכל) הוא צריך לתת לתמחוי לעניים סתם, וסכום זה ידוע מראש וא"צ לגבותו בג'. אלא שכיון שצריכים לדאוג גם לעניי עולם, הנה בגביית התמחוי נוסף על הסכום הקצוב על כאו"א לפי עניי העיר, הנה כאשר יש עניי עולם בעיר הזקוקים לאוכל, אזי קוצבים סכום נוסף עבור עניי עולם, מלבד הסכום שמיועד לעניי העיר. ולזה צריכים ג' שיחליטו כיצד לחלק את הסכום לפי מספר עניי העולם הנמצאים בעיר, ומובן שאת סכום זה א"א לדעת מראש מכיון שמספר עניי העולם שבעיר משתנה ואינו אותו דבר כל הזמן.

ולפ"ז מובן שאין כאן סתירה כלל, שמצד אחד התמחוי מיועד לעניי העיר, ואעפ"כ יצטרכו בי"ד בגבייתו, כי נוסף על גבייתו לעניי העיר שלזה א"צ בי"ד כי זה כבר קצוב מראש, הנה גובים גם לעניי

23. סי' רנו ד"ה ומ"ש לפי שאינו דבר קצוב.

העולם שזה אינו קצוב, כי מספר עניי העולם שבעיר משתנה מזמן לזמן.

וא"כ א"ש דעת הרמב"ם (אליבא דהב"י), דאף שהתמחוי מיועד לעניי העיר, אעפ"כ הוי דבר שאינו קצוב, דוהו משום שהתמחוי מיועד גם לעניי עולם.

ולפ"ז אין הכרח לומר שמח' רש"י והרי"ף היא האם התמחוי מיועד לעניי העיר או לעניי עולם, אלא אפשר לומר שגם הרי"ף למד כרש"י שהתמחוי מיועד לעניי העיר, אלא שאעפ"כ צריך ג' בשביל לקצוב הסכום, כי זה משתנה לפי מספר עניי עולם שבעיר כעת. והסיבה שרש"י ביאר הטעם שתמחוי נגבית בג', אין שום הכרח שזה מצד שיטתו שהתמחוי מיועד לעניי העיר, כי כנ"ל זה לא סתירה, אלא ביאר כן מטעם אחר.

ועפ"ז יתורץ מה שהוקשה על רש"י מדוע עניי עולם יכולים לקחת רק מהתמחוי ואינם יכולים לקחת מהקופה אפילו באם הם מעדיפים לקחת מהקופה, שההסברה בזה פשוטה, שבאם עניי עולם יקחו מהקופה, הנה עי"ז יחסר מהכסף שמיועד לעניי העיר, כי מכיון שהכסף שבקופה נגבה בשבילם והוא סכום קצוב מראש לפי העניינים בני טובים שבעיר, אזי באם עניי עולם יקחו מזה יחסר לעניי העיר.

משא"כ בתמחוי, אף שגם הוא בעיקרו מיועד לעניי העיר, אעפ"כ מכיון שמלכתחילה הוא מיועד גם לעניי עולם כיון שסתם עניי עולם מעדיפים לקחת מהתמחוי, לכן אין התמחוי דבר קצוב מראש לפי עניי העיר אלא גובים בכל פעם כפי הצורך, ולכן אין גריעותא בכך שעניי עולם גובים מהתמחוי, שהרי מלכתחילה הוא אינו קצוב, ואינם מחסרים בגבייתם את עניי העיר.

ובמילא מובן שזה שהתמחוי לעניי עולם והקופה לעניי העיר הוא לא סברא, אלא דין שעניי עולם יכולים לקחת רק מהתמחוי, כיון שהוא מיועד גם בשבילם ונקבע מלכתחילה שלא יהיה קצוב מראש, ומהקופה גם אם רוצים אינם יכולים לקחת, מכיון שהוא קצוב מראש ואם יטלו מהקופה יחסר עי"ז לעניי העיר.

לסיכום, מסדר הברייתא משמע שגם התמחוי וגם הקופה מיועדים לעניי העיר (ובזה גופא ב' סברות: א. דעת רש"י שהקופה לעניי בני טובים ותמחוי לסתם עניינים. ב. למהרי"ק קופה מיועדת לצרכים הבסיסיים, ותמחוי לתוספת), וכן משמע בסדר הרמב"ם ובטור וש"ע. יתר ע"ז, ברמב"ם ובשו"ע נוסף המילה 'בלבד' שזה מחזק עוד יותר שגם התמחוי מיועד לעניי העיר.

והסיבה שעניי עולם לוקחים דוקא מהתמחוי ולא מהקופה, משום שבאם יקחו מהקופה יחסר לעניי העיר, משא"כ באם יגבו מהתמחוי (לרש"י מכיון שאת התמחוי גובים גם בשביל עניי עולם) (שלכן אינו קצוב מראש), משא"כ הקופה שנגבית לעניי העיר בלבד (שלכן הוא קצוב מראש), ולמהרי"ק מכיון שבכלל באם יקחו מהתמחוי לא יחסר מצרכיהם של עניי העיר כי כל מטרת התמחוי היא רק לתוספת על צרכיהם הבסיסיים).







# חסידות







## בגדר הביטול דחומר וצורה

ביאור ענין חומר וצורה שבהתהוות הנבראים המבואר בד"ה פתח אליהו / שאלה על הנ"ל מהמבואר במק"א / שאלה נוספת מהמבואר בד"ה ברוך שעשה ניסים / ביאור שאלה הנ"ל ע"פ ביאור ענין צורת החומר ודחייתו / נסיון ביאור ע"פ החילוק שבין הדרושים בהם מבואר החילוק שבין חומר לצורה ודחייתו / ביאור החילוק שבין חומר לצורה ע"פ המבואר במק"א / ביאור החילוק שבהביטול בחיות ובהתהוות ועפ"ז חילוקי האופנים שבביטול

הת' השליח שלום דובעד שי' אליטוב  
תלמיד בישיבה

א.

ביאור ענין חומר וצורה שבהתהוות הנבראים המבואר בד"ה פתח אליהו

במאמר ד"ה פתח אליהו תשט"ז ס"ז מבאר דשני ענינים בהתהוות הנבראים, התהוות החומר והתהוות הצורה. דהתהוות החומר היא מבחי' הדיבור כמ"ש בדבר ה' שמים נעשו, והתהוות הצורה היא מבחי' הרצון, כמ"ש כל אשר חפץ ה' עשה.

והטעם שאופן הבריאה הוא באופן כזה שהחומר מתהווה מהדיבור והצורה מהרצון, מבאר במאמר שזהו כיון שתכלית הבריאה היא להיות לו ית' דירה בתחתונים, והיינו שיהיה עולם שמצד עצמו הוא יש, ואעפ"כ יהיה כלי לענין הביטול. ולכן החומר נתהווה מהדיבור, שע"ז נעשה מציאות יש, והצורה מהרצון, שע"ז נעשה כלי לענין הביטול. שזהו שהצורה היא צורת החומר, כיון שנמשך מהרצון כפי שמתלבש בדיבור, ולכן גם היש שנתהווה מהדיבור נעשה כלי לביטול.

ובס"ח שם מבאר הטעם שמהרצון נמשך הביטול ומהדיבור נמשך הישות, דהרצון אינו מציאות ולכן גם ההתהוות ממנו אינו מציאות, משא"כ הדיבור לא רק שהוא מציאות, אלא ענינו הוא זולת, ועד שהדיבור נפרד בפועל מהאדם המדבר, ולכן גם ההתהוות שמהדיבור היא מציאות.

וא"כ לפי המבואר במאמר, החומר ענינו ישות והצורה ענינה ביטול.

ובפשטות החילוק בין חומר לצורה הוא, דהחומר הוא עצם מציאות הנברא – עצם היותו קיים, והצורה היא צורתו הגשמית, טבעו ותכונותיו.

והיינו, שהחומר הוא פשוט בכל הנבראים, שבכל נברא החומר שלו הוא עצם קיומו, והחילוקים שבין הנבראים הוא בהצורה שלהם, היינו הצורה הגשמית והתכונות שלהם.

## ב.

### שאלה על הנ"ל מהמבואר במק"א

והנה לכאורה צ"ב, דבשיחת ש"פ בהו"ב תנש"א ס"הי מבאר החילוק בין חומר לצורה באופ"א, וזלה"ק:

ויש לומר הביאור בזה, שבבריאת העולם ישנם בפועל ב' אופנים – "במאמר אחד" ו"בעשרה מאמרות":

"במאמר אחד" – נבראת מציאות היש, יש מאין ואפס המוחלט, "החומר הראשון" ששוה בכל הנבראים שבעולם. ו"בעשרה מאמרות" – נבראת (נתגלתה) הצורה דכל פרטי הנבראים שמחולקים זה מזה ע"י ההתחלקות דעשרה מאמרות, כולל גם "צירופים וחילופי אותיות המתגלגלות ברל"א שערים פנים ואחור כמ"ש בס' יצירה", שעיי"ז נבראו כל ריבוי פרטי הברואים שבעולם.

והחילוק שביניהם:

בהבריאה "במאמר אחד" (בריאת היש מאין ואפס המוחלט) – כיון שבריאת יש מאין היא (לא באופן של קירוב והתלבשות, אלא) באופן של ריחוק והבדלה (שאינו מתגלה בהנבראים, בענינם ובמעלתם) מודגשת יכלתו ית' ("במאמר אחד יכול להבראות"), ש"בכחו וביכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט" (כח העצמות), ולא מציאות הנברא, שגדרו (לאחרי שנברא) אין ואפס, ומציאותו אינה אלא התגלות כחו ויכלתו ית' בבריאת יש מאין ואפס המוחלט;

ובהבריאה "בעשרה מאמרות" (כל ריבוי פרטי הנבראים וההתחלקות שביניהם, כל נברא ונברא עם מזגו ותכונתו המיוחדת) מודגשת (בעיקר) מציאות העולם ("בעשרה מאמרות נברא העולם"), שבריאתו היא באופן שניתן תוכן ומעלה וחשיבות בכל פרטי הנבראים שנבראו בעשרה מאמרות, שהם כנגד עשר ספירות, עשר תכונות (מעלות) כלליות שבהם כלולים כל הענינים שיש בהם מעלה וחשיבות. עכלה"ק.

והיינו שמבאר להיפך מהמבואר בהמאמר, דבמאמר מבואר שהחומר הוא ישות והצורה היא ביטול, ובשיחה מבואר שהצורה מתהווה מהעשרה מאמרות, שבזה מודגש מציאות העולם, משא"כ החומר מתהווה מה'מאמר אחד' שמורה על כח העצמות.

## ג.

## שאלה נוספת מהמבואר בד"ה ברוך שעשה ניסים

והנה, לבאר זה יש להקדים שאלה נוספת. דבמאמר ד"ה ברוך שעשה ניסים תשט"ו ס"ז: מבאר דבב' הפירושים בטבע, שקאי על חיות העולמות ושקאי על התהוות העולמות, ישנו ענין הביטול. דבצורת הנבראים מתגלה הביטול של חיות העולמות, כיון שצורת הנבראים היא כלי לחיות האלקית; והביטול ששייך להתהוות העולמות מתגלה בכך שלהתהוות העולמות אין מקום בשכל.

וממשיך שם וזלה"ק: וזהו שבנסים יש שני אופנים, שינוי בצורת ותכונת הנבראים (כמו קריעת ים סוף שהמים נצבו כמו נד) ושינוי בעצם מציאותם בהחומר שלהם (כהנס שהמים נהפכו לדם ושהמטה נהפך לנחש), דע"י הביטול שבצורת הנבראים (שהתהוות הצורה היא מהרצון) הם כמו כלים להנס דשינוי הצורה והטבע, ועל ידי הביטול שבעצם מציאותם (שהתהוות מציאותם אין לה מקום בשכל) הם כמו כלים להנס דשינוי עצם מציאותם. עכלה"ק.

ולכאורה צ"ב במה שמביא דוגמא לנס דשינוי החומר מהמים שנהפכו לדם ושהמטה נהפך לנחש, דלכאורה שני ניסים אלו הם ניסים בתכונת הנבראים, שהרי החילוק בין דם למים הוא בנוגע לתכונות של הדבר אך החומר נשאר כמו שהוא, ואם כן זהו שינוי בצורת ותכונת הנבראים.

## ד.

## ביאור שאלה הנ"ל ע"פ ביאור ענין צורת החומר ודחיתו

ולכאורה היה אפשר לבאר השאלה בד"ה ברוך שעשה ניסים, דאם נאמר שחומר קאי רק על עצם מציאות הנברא (חומר היולי) ולא על תכונותיו, אעפ"כ הנס שהמים נהפכו לדם והמטה נהפך לנחש הוא שינוי גם בחומר שלהם ולא רק בצורתם.

והוא, ע"פ המבואר במאמר ד"ה פתח אליהו הנ"ל ס"ז שצורת הנבראים היא צורת החומר, והיינו דהצורה היא לא דבר נפרד מהחומר, אלא הצורה של החומר. ודבר זה משתלשל מכך שהרצון (שממנו נמשך הצורה) מתלבש בהדיבור (שממנו נמשך החומר), ולכן גם הצורה היא הצורה של החומר.

ובפשטות, דאף אם נאמר שענינו של החומר הוא עצם מציאות הנברא (חומר היולי), הרי לאחר שנברא הנברא בצורתו הוא, הרי החומר הוא הגשם של נברא זה דוקא, וע"ד הנחש, שאף שעצם מציאותו הוא חומר היולי פשוט, הרי לאחר שנברא ונתלבש בצורת נחש, הרי חומר זה הוא חומר של נחש.

וזהו הטעם שבעשרה מאמרות ישנם עשרה מאמרות שונים אף שמהדיבור נמשך החומר שהוא פשוט, דכיון שכל חומר נתהווה יחד עם צורה, לכן כל דבר נברא במאמר אחר<sup>3</sup>.

3. סה"מ מלוקט שם ע' קיב.

4. אמנם זה א"ש גם לפי הביאור דלעיל שהחומר כולל את התכונות המגדירות את הנברא, דחלק מהחומר הוא היות השמש מאירה והצמחים צומחים והבע"ח בגדרם הם, ולכן לכל נברא מאמר אחר.

ולפ"ז א"ש מדוע הנס דמכת דם והפיכת המטה לנחש הוא שינוי בחומר. דכיון שהחומר דמים הוא שונה מהחומר דדם, והחומר דמטה הוא שונה מהחומר דנחש, אם כן בהפיכת המים לדם והנחש למטה, הרי זהו שינוי בהחומר דהנבראים.

והטעם שלא הביא נס פך השמן וכיו"ב, דשם אין זה שינוי בהחומר, אלא שנוסף חומר שלא היה קודם לכן, והמטרה של הנס היא לבטא הביטול שישנו בהחומר הקיים, שזהו דוקא כאשר החומר מתהפך.

אך כ"ז מבאר רק את השאלה מד"ה ברוך שעשה ניסים, ולא את השאלה ממה שנתבאר בשיחה דבהו"ב, ולכן נראה לבאר זה באופ"א, ויבוארו בזה ב' הקושיות.

ה.

**נסיון ביאור ע"פ החילוק שבין הדרושים בהם מבואר החילוק שבין חומר לצורה ודחייתו**

והנה, בשיחת מוצאי ש"פ אחרי תשל"ח<sup>5</sup> העיר הרבי אודות סתירה שישנה לכאורה בדא"ח בענין התהוות החומר והצורה: "בדרושי פורים בחסידות מבואר שהתהוות ה'חומר' מאין ליש היא רק בכח הא"ס - כח העצמות שבאור הסוכ"ע - "כל אשר חפץ הוי' עשה"; ואילו התהוות ה'צורה' ("די פרטים שבהתהוות") היא מהתלבשות דבר ה', מלכות - ממלא כל עלמין.

"אבל בדרושי חנוכה - וכן הוא במאמר דיין - מבואר באופן הפכי - שהתהוות ה'חומר' וה'ישות' שבכל דבר היא מבחי' דבר ה', שזהו ענין "בעשרה מאמרות נברא העולם", שבהם נברא "חומר" האור, הרקיע, השמש וכו'; אבל ה'צורה' ש"לא נתפרשה בעשרה מאמרות" שרשה מבחי' "רצון וחפץ ה'", ע"י התלבשותו בחכמה". ע"כ.

ולכאורה לפ"ז אוי"ל בדא"פ שהמבואר בד"ה פתח אליהו שהצורה היא ביטול וחומר הוא ישות, הוא לפי המבואר בדא"ח בדרושי חנוכה שהצורה נמשך מהרצון והחומר מהדיבור. משא"כ המבואר בשיחה דבהו"ב שהצורה מורה על הישות והחומר מורה על הביטול, הוא לפי המבואר בדרושי פורים שהחומר נמשך מהרצון והצורה מהדיבור.

אך קשה לומר כן, דבשיחה הוא דבהתהוות שמהדיבור גופא יש ב' אופנים - 'מאמר אחד' ו'עשרה מאמרות', דמהתהוות שע"י המאמר אחד בא הביטול ומהתהוות שע"י עשרה מאמרות בא החילוק שבין הנבראים.

ו.

**ביאור החילוק שבין חומר לצורה ע"פ המבואר במק"א**

ויש לבאר זה ובהקדים דבתורת שלום<sup>6</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע החילוק בין חיות להתהוות,

5. שיחות קודש תשל"ח ח"ב ע' 227.

6. ע' 121 ואילך.

דהתהוות היא באופן שהמהווה מתעלם מהמתהווה וחיות היא בגילוי. ומביא דוגמא לזה ממאמר תדשא הארץ דשא, וכמו לדוגמא במאמר תדשא הארץ דשא שיש בזה ב' ענינים, התהוות מציאות הדשא, ופרטי האופנים דקיום וחיות הדשא, שיש מהם הדורשים ריבוי גשמים ויש מהם הדורשים מעט גשמים, ועד"ז יש חילוקים במידת החום הדרושה לכל אחד מהם.

ולכאורה לפי המבואר לעיל שחומר הוא עצם מציאות הנברא, וצורה הוא התכונות והטבע של הדבר, צריך להבין מדוע בדוגמא מדשא מביא רק התכונות הצדדיות בדשא כמו כמות הגשמים ומידת החום הנדרשים לצמיחתו, ולא את טבעו ותכונותו העיקרית – היותו דשא הצומח.

אלא נראה לבאר החילוק שבין חומר לצורה באופן אחר מכפי שנתבאר לעיל, ולפי זה יתורצו הקושיות דלעיל.

דבסה"מ תרס"ג מבאר: "ממאמר יהי מאורות ע"ד משל נברא בראיה שיהי מאירה, אך ציור הרקיע והשמש וכן כולם באיזה אופן יהי' אם כדורי ומראם ושטחם כו' שהוא צורת הנבראים זה לא נפרט בהמאמרות והוא מבחינת חפץ ורצון ה"ו."

דנראה שהכוונה בחומר וצורה המבואר כאן, אינו שהחומר הוא פשוט לגמרי, וכל תכונותיו הם מהצורה, דא"כ יוקשה כיצד מבאר בד"ה ברוך שעשה ניסים שזה שהמים נהפכו לדם הוא שינוי בהחומר, אלא שהחומר (נוסף על היותו עצם מציאות הנברא) כולל גם תכונות של הנברא, והחילוק שבין חומר לצורה הוא באילו תכונות מדובר.

דהתכונות של החומר הם התכונות המגדירות את מציאותו של הנברא, עד"מ שהשמש מאירה, וארץ מצמיחה וכיו"ב דזה בא מגוף התהוות הנברא<sup>8</sup>. משא"כ הצורה קאי על התכונות שאינם חלק מגדר מציאות הנברא, כמו הצבע, הצורה (עגול וכיו"ב) והתכונות הנלוות, כגון טבע המים שהן ניגודין, טבע העץ שהוא נשרף וכיו"ב<sup>10</sup>.

והטעם לחילוק זה הוא ע"פ מ"ש בד"ה פתח אליהו שהצורה לא נתפרשה בהעשרה מאמרות, ואם נאמר שצורת הנבראים קאי גם על הטבע הבסיסי של כל נברא, א"כ הרי ודאי שנתפרש בעשרה מאמרות, דודאי שבמאמר יהי רקיע כלול הטבע של הרקיע, ועד"ז במאורות הגדולים, בחיות ובהמות, בצמחים ובאדם.

אלא על כרחך שהצורה שלא נתפרשה בעשרה מאמרות קאי על התכונות הפרטיות שבכל נברא, ועד"מ התכונות המבדילות בין סוגי הדשאים, בין בהמה לחברתה וכיו"ב.

ואם כן, א"ש היטב מ"ש בד"ה ברוך שעשה ניסים דהנס שהמים נהפכו לדם והמטה נהפך לנחש הוא שינוי בחומר הנברא, דהתכונות המגדירות דם ומים, ועד"ז במטה ונחש (ויתרה מזו, דבמטה ונחש

7. ע' קיח.

8. להעיר מהלשון בתורת שלום: "וכמו תדשא הארץ דשא, שיהי' התהוות ובריאת הדשאים. . שהוא אופן הבריאה בהגלמה כן וכך".

9. להעיר מלקו"ש ח"ז ע' 189 הע' 10.

10. כן ביאר ב'להבין ולהשכיל ח"א ע' 3-442 הע' 6.

דהשינוי הוא מדומם לחי ודאי שהוי שינוי בחומר), הם תכונות שונות (בהגדרת מציאותו של הנברא) ולכן הוי חומר אחר.

ולפ"ו א"ש מה שהוקשה לעיל בין המבואר במאמר ד"ה פתח אליהו לשיחה דש"פ בהו"ב. דמה שמבואר במאמר שהחומר מורה על מציאות הנבראים, לא קאי על עצם מציאות החומר (חומר היולי), אלא על החומר כפי שהוא מוגדר כנברא פרטי ומסויים, ויש בו התכונות המגדירות נברא פרטי זה.

משא"כ מ"ש בשיחה דבהו"ב שהחומר קאי על הביטול, קאי על ה'חומר הראשון', והיינו עצם מציאות הנבראים, שבוה מודגש הכח המהווה מאין ליש (מאמר אחד) ומציאות הנברא אינה אלא התגלות כחו ויכלתו ית' בבריאת יש מאין ואפס המוחלט. משא"כ התכונות המגדירות את מציאות הדבר נכללות שם ב'צורה' ומודגש בזה מציאות העולם, דסו"ס תכונות אלו אין כל ענינם לגלות את כח המהווה מאין ליש, אלא יש להם גדרים וענין בפני עצמם.

א"כ מבואר לפי הנ"ל דאין סתירה האם חומר הוא מציאות או לא, דבמאמר מבואר אודות החומר הפרטי של הנבראים, ובשיחה מבואר אודות החומר הראשון הפשוט, עצם מציאות הנבראים.

אמנם צריך לבאר הסתירה בנוגע לצורה, דבמאמר מבואר דצורה קאי על ביטול הנבראים, ובשיחה מבואר שקאי על מציאות הנבראים.

והביאור בזה פשטות, דבשיחה שם המדובר הוא על כך שהם מציאות מצד שיש להם גדר בפ"ע, דכיון שיש לנבראים תכונות (המגדירות את הנברא) משלהם ממילא הם מציאות.

משא"כ המבואר במאמר שהצורה קאי על הביטול דהנבראים, אין זה מצד שאין להם גדרים ותכונות, אלא שגדרים ותכונות אלו דהנבראים מגיעים מהרצון של הקב"ה, וכיון שנמשכו מהרצון הרי אינם מציאות (וכמבואר בס"ח במאמר, שכשם שהרצון הוא לא מציאות, כך גם מה שנמשך ממנו הוא לא מציאות, אף שודאי הרצון הוא לדבר מסוים ופרטי דוקא, אלא שכיון שדבר פרטי זה מגיע מהרצון, הרי כל ענינו הוא הרצון ואינו מציאות לעצמו).

## ז.

### ביאור החילוק שבהביטול בחיות ובהתהוות ועפ"ז חילוקי האופנים שבביטול

והנה, החילוק בין חיות והתהוות מבואר בד"ה באתי לגני תשכ"ד<sup>11</sup>: מהות הדבר, דהיינו עצם הווייתו, שהוא מצד ענין ההתהוות, ומציאות הדבר, דהיינו טבעו ותכונותיו כו', שהיא מצד ענין החיות. ע"כ.

והיינו, שהתהוות קאי על עצם הדבר, והחיות על טבעו ותכונותיו, ולכאורה נראה שזהו החילוק שבין חומר לצורה, דחומר שהוא עצם מהות הדבר בא מענין ההתהוות, והצורה שהיא טבעו ותכונותיו בא מענין החיות.

והנה, בד"ה ברוך שעשה ניסים (שבהמשך לד"ה פתח אליהו) ס"ז, מבאר החילוק שבין הביטול

11. מתוך ד"ה צדקת פרונו וד"ה באתי לגני הא' תשכ"ד (סה"מ באתי לגני פריקים יא-כ, ע' תפד הע' יא).

שבהתהוות לביטול שבצורת הנבראים, וז"ל: דהביטול ששייך לחיות העולם מתגלה בהביטול דצורה הנבראים, כי צורת הנבראים היא כלי להחיות והנפש שבהם (כנ"ל בד"ה פתח אליהו), והביטול ששייך להתהוות העולם מתגלה בזה שהתהוות יש מאין אין לה מקום בשכל. דזה שאין מקום בשכל להתהוות יש מאין מורה שמצד גדר העולם אין מקום להתהוותו, וזה שנתהווה העולם הוא רק מצד רצון הקב"ה. ע"כ.

והיינו שהן בצורה (חיות) והן בהתהוות (חומר) מתבטא הביטול להקב"ה, אלא שבכל אחד מהם מתבטא הביטול באופן אחר, ובכל ביטול מעלה שאין בזולתו:

בהתהוות מתבטא בעיקר הביטול דהעדר התפיסת מקום דנבראים, והיינו שאף שב(חומר ה)נברא עצמו אין נרגש בגילוי הרצון של הקב"ה, הרי מצד ענין ההתהוות יש מאין נרגש העדר המציאות שלו.

משא"כ בצורה (שהוא כלי לחיות של הקב"ה) מתבטא הביטול בהציור דהנברא עצמו, שהוא נמשך מהרצון של הקב"ה. אמנם כיון שאין זה יש מאין, אין נרגש כ"כ ההעדר תפיסת מקום.

[ויש להמתיק לפי זה מדוע בחיות וצורה מבאר הביטול שבהצורה (ולא שבחיות), ובהתהוות וחומר מבאר הביטול שבהתהוות (ולא שבחומר). דבחיות וצורה הביטול הוא בעיקר (לא מצד אופן המשכת החיות, אלא) מצד הצורה עצמה שהיא כלי לרצון של הקב"ה. משא"כ בהתהוות וחומר הביטול אינו בהחומר עצמו, דהרי החומר נמשך מהדיבור שהוא מציאות, אלא מצד ריחוק הערך שבאופן ההתהוות דיש מאין].

וא"כ נמצאנו למדים ג' דרגות בביטול הנבראים לפי מה שמבואר במקומות הנ"ל:

בד"ה פתח אליהו מבאר המעלה שבהביטול דצורה על חומר מצד ענינו של הנברא (שהצורה נמשכת והיא כלי להרצון, והחומר נמשך מהדיבור), שבזה הביטול שבצורה גדול יותר מבחומר;

בד"ה ברוך שעשה ניסים מבאר המעלה דהתהוות על חיות בענין שלילת מציאות הנברא, שלחיות יש מקום בשכל ולהתהוות אין מקום בשכל, (וכפי שנת"ל (אות ו) דהתהוות החומר שע"י העשרה מאמרות כוללת את תכונות המגדירות את הנברא);

ובשיחה מבאר שבהתהוות גופא<sup>12</sup> יש מעלה בהתהוות במאמר אחד על ההתהוות בעשרה מאמרות. שבהתהוות החומר הראשון ממאמר אחד יש מאין מודגשת יכלתו ית' בהתהוות, ובהתהוות בעשרה מאמרות שכולל תכונות הנבראים, מודגש בעיקר מציאותם וענינם של הנבראים.



12. והטעם לומר החילוק שבפנים בענין ההתהוות גופא, דלכאורה לפי מה שנת"ל (סעיף ו) יש הביטול בנברא שמצד הצורה (תכונות שאינם מגדירות את הנברא וצורת החומר) ויש הביטול בנברא מצד שנתהווה מאין ליש (כמבואר בשיחה). ולפ"ז נמצא דהכונה בביטול שמצד ההתהוות הוא רק בעצם מציאות הנברא (חומר הראשון), אך התכונות שמגדירות את הנברא (שמש מאירה וכדו') אינם נכללים בזה. ולכך נראה כמשנ"ת בפנים דבהתהוות החומר גופא יש ב' בחי', דזהו החילוק שמבואר בשיחה בין ההתהוות ממאמר אחד להתהוות מעשרה מאמרות.

## הערות וביאורים בד"ה מרגלא תש"מ

ביאור מאמר הזהר דנתפס איהו ברעותא דליבא ע"פ המבואר במאמר אדמו"ר מוהרי"צ / ביאור פי' רש"י במרז"ל תכלית חכמה תשובה ומע"ט ושאלה בזה / ביאור הביטול דמע"ט שבלימוד התורה / שאלה על הנ"ל וביאור הביטול דמע"ט שבלימוד התורה ע"פ המבואר במק"א / התפיסה בעצמות שע"י לימוד התורה מתוך ביטול דעבד / שאלה במהלך המאמר / ביאור המהלך של המאמר / תוספת ביאור בהנ"ל ע"פ דיוק בהביאור במאמר כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ / ביאור הקישור המבואר במאמר למארוז"ל עה"פ פדה בשלום

הת' השליח לוי יצחק שי' וודצ'ב  
תלמיד בישיבה

### א.

**ביאור מאמר הזהר דנתפס איהו ברעותא דליבא ע"פ המבואר במאמר אדמו"ר מוהרי"צ**

בד"ה מרגלא תש"מ<sup>1</sup> מביא כ"ק אדמו"ר מאמר הגמ'<sup>2</sup> "מרגלא בפומי" דרבא תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים כו' שנאמר ראשית חכמה יראת הוי' שכל טוב לכל עושיהם, ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם". דמדייק בזה כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ, ע"פ פירש"י שם דתכלית חכמה היינו עיקרה של תורה (דתכלית כאן משמעו עיקר ענינה ולא תכלית הכוונה), דלכאורה כיצד שייך לומר שעיקר ענינה של התורה הוא תשובה ומעשים טובים, והרי תורה ותשובה ומע"ט הם ב' ענינים שונים.

ונקודת הביאור שם במאמר, ע"פ מאמר הזהר לית מחשבה תפיסא בך כלל אבל נתפס איהו ברעותא דלבא, דע"י תורה (חכמה) תופסים בגילויים, וע"י תשובה ומע"ט תופסים בעצמות.

ומדייק כ"ק אדמו"ר במאמר (סעיף ג), דלכאורה מאמר הזהר הנ"ל מבאר מדוע תשובה ומע"ט הוא תכלית העילוי דחכמה<sup>3</sup>, דע"י שהתורה מביאה לתשובה ומע"ט שתופסים בעצמות היא עצמה

1. קונטרס י"ד כסלו - ה'תשנ"א. תורת מנחם - ספר המאמרים מלוקט כסלו-שבת ע' פו ואילך.

2. ברכות יז, א.

3. ולהעיר שבפשטות מ"ש כאן שלפי הביאור במאמר תכלית חכמה הכוונה תכלית העילוי, ה"ז יותר מהבנה הפשוטה בגמרא (לפני פירש"י) שתכלית חכמה היינו תכלית הכוונה. דלפי ההבנה שתכלית חכמה היינו תכלית הכוונה, הפירוש בזה הוא שהכוונה בלימוד התורה הוא שהלימוד יביא לתשובה וקיום מצוות, אך אי"ז שייך לענינה של התורה כלל. משא"כ להביאור במאמר שע"י לימוד התורה תופסים בהגילויים וע"י תומע"ט תופסים בהעצם, הרי, כפי שמבאר כאן, תכלית חכמה היינו תכלית העילוי דחכמה, שע"י שהתורה מביאה לתומע"ט נפעל עילוי גם בתורה, וא"כ ע"פ ביאור זה יש שייכות לענינה של התורה, שע"י שמביאה לתומע"ט נפעל בה עילוי.

אמנם סוכ"ס אי"ז מבאר כיצד תשובה ומע"ט הוא "עיקרה של תורה", דסוכ"ס אף שע"י שלימוד התורה מביא לתומע"ט



מתעלית. אמנם אי"ז ביאור לכאורה על השאלה כיצד עיקרה של תורה הוא תשובה ומעשים טובים.

ומבאר שם (סעיף ד) בהקדים השאלה, דלכאורה כיצד הא ד'נתפס איהו ברעותא דלבא' הוא ביאור על כך שע"י תשובה ומע"ט תופסים בהעצמות. ומבאר דב'נתפס איהו ברעותא דלבא' ב' ענינים, הא' שע"י רעותא דלבא עצמו תופסים בהעצמות, והב' שעיקר התפיסה בהעצמות הוא ע"י תשובה ומע"ט, והא דאי' בזהר דנתפס איהו ברעותא דלבא, הוא דהתפיסה בעצמות שע"י התומ"צ הוא דוקא כשקיום התומ"צ הוא בביטול, והאופן להגיע לקיום תומ"צ בקבלת עול הוא (לא ע"י אהבה שע"פ טו"ד, או אהבה שמצד ההפלאה דאוא"ס, דבשניהם יש מבוקש בקיום התומ"צ שבא עי"ז, אלא) ע"י אהבה עצמית, רעותא דלבא.

ומבאר הטעם שתופסים בעצמות דוקא ע"י קיום המצוות ולא ע"י רעותא דלבא, דברעותא דלבא אף שהיא אהבה עצמית ללא שום מבוקש, הרי כיון שזהו רצון של הנשמה, הרי סו"ס יש כאן מציאות של רצון של האדם (וכמבואר בהע' 27 במאמר שהביטול שברעו"ד הוא בה"צורה" דהרצון, שרוצה להשלים רצון הקב"ה, אך ב"חומר" הוא מציאות) ואין זה תופס בהעצמות ממש. ואף בקבלת עול שהביטול הוא לגמרי (ביטול אף בה"חומר") שאין שום רצון של האדם רק שמקבל עול הקב"ה, הרי אין העצמות ממש נתפס בזה, דהעצמות מובדל מכל דבר ואינו נתפס אלא כמה שהוא רוצה, והיינו דוקא בקיום המצוות בפועל.

אמנם בשביל שגילוי העצמות שבקיום המצוות יהיה בגילוי, הוא דוקא כאשר הוא בביטול, שאין מציאותו סותרת לגילוי העצמות, והיינו כאשר מקיים מצוות בדרך קב"ע, משא"כ כאשר יש לו רצון בקיום המצוות, אפילו כאשר הרצון שלו הוא להשלים רצון הקב"ה, רעותא דלבא, הרי רצון זה סותר ומעלים על גילוי העצמות.<sup>4</sup>

נפעל בה עילוי, הרי סוכ"ס אי"ז עיקר ענינה, אלא רק עילוי שנפעל בה.

4. ולכאורה לפי זה יש לבאר מהלך הביאור בסעיף כאן במאמר. שכותב בתחילה שכיון שהעצמות מובדל מכל דבר לכן א"א לתפוס אותו ע"י שום ענין אלא ע"י הרצון שלו. וממשיך שרעותא דלבא אינו תופס בהעצמות ממש, כיון שעצם הרצון הוא מציאות, ומוסיף שאף ע"י קבלת עול אין תופסים בהעצמות ממש, אף שבקב"ע נרגש רק הרצון של הקב"ה, כיון שהעצמות הוא מובדל מכל דבר, ואין תופסים בהעצמות אלא ע"י הרצון שלו, ולכן רק בקיום המצוות תופסים בהעצמות.

ולכאורה כיון שהתחיל לבאר דהטעם שאין תופסים בהעצמות ע"י שום ענין הוא כיון שהעצמות מובדל מכל דבר ואין תופסים בו אלא ע"י הרצון שלו, א"כ מדוע בתחילה אומר שאין תופסים בהעצמות ממש ע"י רעותא דלבא, ואח"כ ממשיך שאף בקב"ע אין תופסים בהעצמות ממש, דהא כיון שעיקר הביאור (וכפי שמביא בתחילת הענין) הוא שאין תופסים בעצמות אלא ע"י הרצון שלו, א"כ מה החילוק בין רעו"ד לקב"ע בענין זה, דהא שניהם אינו רצון העצמות.

ועוד, דבתחילה מבאר שהא דאין תופסים בהעצמות הוא משום שהעצמות מובדל מכל דבר ואין תופסים אלא ע"י הרצון שלו, ואח"כ כשמבאר הטעם דאין תופסים בהעצמות ממש ע"י רעו"ד, מבאר הטעם לזה מפני שהרצון הוא הרצון דהאדם, מציאות, ולכאורה הול"ל טפי שהא דאין תופסים בהעצמות ע"י רעו"ד הוא משום שאין זה רצון העצמות.

ולכאורה יש לומר דהטעם שמביא הטעם שרעו"ד לא תופס בהעצמות ממש משום שרעו"ד הוא רצון של האדם, ולא מצד שאינו הרצון של הקב"ה, ורק אח"כ מבאר שגם בקב"ע אין תופסים בהעצמות משום שאין תופסים בהעצמות ממש אלא ע"י הרצון שלו, הוא בכדי לבאר המשך הענין שבשביל גילוי העצמות קיום התומ"צ צריך להיות דוקא בקב"ע ולא ברעו"ד. דכיון שרעו"ד הוא הרצון של האדם ולא של הקב"ה הרי זה סותר כביכול לרצון העצמות, משא"כ קב"ע שנרגש רק הרצון של הקב"ה הרי הוא כלי לגילוי העצמות.

ולפ"ז מבאר (סעיפים ה-1) המעלה דמצוות על תורה, והטעם שצריך להקדמה של תורה שתביא לתשובה ומע"ט, דבן (רעו"ד) ועבד (קב"ע בקיום המצוות) הוא תורה ומצוות. דבן ענינו שמציאות הבן היא מציאות האב, ועד"ז בתורה ששכלו נהיה בהתאם לחכמתו של הקב"ה, ועבד הוא שבטל לרצון האדון שזהו בקיום המצוות דוקא. אמנם העצמות ממש אינו נתפס ע"י תורה וקב"ע (בן ועבד), אלא ע"י קיום המצוות בפו"מ, אלא שבשביל שיהיה בגילוי צריך שיהיה בביטול דקב"ע (עבד), והשלימות בזה הוא כשמגיע ע"י הקדמת רעו"ד (בן). ומסיים, דג' ענינים אלו דבן, עבד וקיום המצוות הם ג' הענינים דחכמה, תשובה ומעשים טובים.

והנה לפי זה נמצא מבואר היטב מאמר הזהר לית מחשבה תפיסא בך כלל אבל נתפס איהו ברעותא דלבא, שהדרך לתפוס בהעצמות ממש הוא ע"י קיום המצוות (שבזה נתפס העצמות ממש) בדרך קב"ע (שאז המשכת העצמות היא בגילוי), ובהקדמת הרעותא דלבא (שבזה היא השלימות דקיום התומ"צ בדרך קב"ע).

## ב.

### ביאור פי' רש"י במרז"ל תכלית חכמה תשובה ומע"ט ושאלה בזה

אמנם עדיין אין מבואר מארז"ל תכלית חכמה תשובה ומע"ט, דמבואר רק שתכלית הכוונה דחכמה (בן, רעו"ד) הוא שתביא לתשובה ומעשים טובים (קיום המצוות בדרך קב"ע), אך אין מבואר השאלה שבמאמר כיצד עיקר ענינה של חכמה הוא תשובה ומע"ט.

ולכן ממשיך במאמר ומבאר (סעיף ז), דהגם שעסק התורה הוא שמבין ומשיג התורה בשכלו דוקא, הרי הלימוד צריך להיות בדרך קבלת עול, הביטול דעבד. דאף שהתורה ענינה הוא בן, ה"ז רק כפי שהתורה היא בהמשכה, משא"כ מצד שורש התורה בעצמות הרי תורה ומצוות הם חד. ולכן כאשר לומדים תורה (בן) בדרך קב"ע (עבד) ממשיכים התורה משרשה בעצמות.

ועפ"ז מבאר (סעיף ח) מארז"ל תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, ע"פ פירש"י דעיקרה של תורה שיהיו עמה תשובה ומע"ט, דנוסף לכך שהתורה מביאה לתשובה ומע"ט (וכביאור דלעיל במאמר שקיום המצוות הוא בשלימות ע"י הקדמת הרעותא דלבא), הרי צריך שבלימוד התורה יהיה הביטול דתשובה ומע"ט. וזהו תכלית חכמה תשובה ומע"ט, שעיקרה של תורה הוא שיהא עמה תשובה ומע"ט, דע"י שלימוד התורה הוא בדרך קב"ע ע"ז תופסים בהעצמות.

והנה, כשמבאר מארז"ל תכלית חכמה תשובה ומע"ט דבלימוד התורה צריך להיות הביטול דתומע"ט, מבאר בחצאי אריה הטעם שכתוב תשובה ומעשים טובים ולא תשובה בלבד, שהרי לפי מה שנתבאר הרי תשובה הוא ענין הקב"ע, וא"כ לכאורה היה צריך לומר 'תכלית חכמה תשובה', שהרי העיקר הוא שלימוד התורה (בן) יהיה בדרך קב"ע (עבד), ומה הדיוק בתכלית חכמה תשובה ומעשים טובים.

ומבאר שם וזלה"ק: ויש לומר, דזה שאומר שיהא עמה תשובה ומעשים טובים, הוא, כי הביטול דתשובה (מה שהאדם יוצא ממצויאותו, אסורה מכאן), הוא מצד ההרגש שלו, ולכן גם הביטול מעורב (בדקות) המציאות שלו, ואמיתית הביטול הוא הביטול דמעשים טובים, דזה שקיום המצוות הוא

בדרך קבלת עול הוא לא מצד הרצון שלו אלא מצד עול מלכות שמים המוטל עליו (כנ"ל סוף סעיף ד). ובפרט להביאור דלעיל (סעיף ו) שהכוונה במעשים טובים היא להמצוות (מעשים עצמם), דלפי ביאור זה, הביטול דמעשים טובים הוא שאין נרגש בו גם זה שהוא בטל להאדון, ומה שנרגש הוא רק רצון העליון. ותכלית חכמה הוא שיהא עמה תשובה ומעשים טובים, שבלימוד התורה שלו יהי' הביטול דתשובה וגם הביטול דמעשים טובים. עכ"ל.

והיינו, דאף שתשובה ענינה ביטול, שהאדם יוצא ממציאיותו, הרי אין זה מגיע עדיין לביטול דקב"ע, דבתשובה זה שהאדם יוצא ממציאיותו הוא מצד ההרגש שלו, וא"כ סו"ס מעורב בזה המציאות שלו, משא"כ בקבלת עול שבקיום המצוות לא נרגש המציאות שלו, רק הרצון של הקב"ה. ומוסיף לפי המבואר בס"ו שתופסים בהעצמות דוקא בקיום המצוות בפו"מ, שבמעשים טובים נכלל ביטול עמוק יותר והוא שלא נרגש אפילו לא הביטול להקב"ה, אלא רק הרצון של הקב"ה.

ולכן אמרו תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, שבלימוד התורה נכלל לא רק הביטול דתשובה, שבזה מעורב המציאות שלו, אלא גם הביטול דמעשים טובים, תכלית הביטול.

ולכאורה צריך להבין, שהרי המבואר לפני זה במאמר בנוגע למעלה שבקיום המצוות על קבלת עול, הוא, דבקבלת עול אף שזה שלמות הביטול הרי סו"ס שום דבר לא יכול לתפוס בהעצמות, אלא רק מה שהעצמות רוצה, שזה נעשה בקיום המצוות בפו"מ. והיינו, שאין קיום המצוות בפו"מ דרגא נוספת בביטול, אלא שבזה נמשך העצמות כיון שזהו רצון העצמות.

ובמילים אחרות: מה שכותב "הביטול דמעשים טובים הוא שאין נרגש בו גם זה שהוא בטל להאדון, ומה שנרגש הוא רק רצון העליון", אין זה תנועה בנפש שבה נרגש רק רצון העליון (דהא כל המעלה של הביטול הזה הוא בכך שאין בו שום תנועה בנפש ורק רצה"ע), אלא שבמצוות עצמם נרגש רק הרצון של הקב"ה.

וא"כ מה שייך לומר ששלמות הביטול שבלימוד התורה הוא בביטול שבמעשים עצמם, והרי נתבאר לעיל שהשלמות דתורה שיהא עמה הביטול דעבד, והיינו קבלת עול וכמוש"כ לעיל ש"מקבל עליו עול תורה", דבזה סגי להמשיך התורה משרשה בעצמות, ומה מוסיף הענין שבמעשים טובים עצמם. ועוד, שהענין שבמעשים טובים עצמם שמקיים רצון הקב"ה, הרי אינו בלימוד התורה שענינה

5. אמנם ודאי שהביטול שבתשובה הוא למעלה מהביטול דרעו"ד, דרעו"ד כל התנועה של האדם היא מציאות, שהוא רוצה לעשות את הרצון של הקב"ה. משא"כ בתשובה שמבטל את רצונותיו לרצה"ע, הרי אין זה מצד הרצון שלו. אמנם סו"ס עדיין יש כאן איזו תנועה בנפש שיוצא ממציאיותו הקודמת, והביטול הנעלה יותר הוא הביטול דקבלת עול, שנרגש בזה רק שבטל לרצון הקב"ה. ומדוייק בזה הל' במאמר שבתשובה "מעורב (בדקות) המציאות שלו", והיינו שרק מעורב המציאות שלו, אבל העיקר בזה הוא הביטול לרצון הקב"ה, וגם זה הוא בדקות.

ולכאורה הביאור בחיסרון בביטול דתשובה הוא ע"ד מ"ש במאמר לגבי החיסרון בביטול דרעו"ד, שהביטול הוא רק בצורה ולא בחומר. שעד"ו כאן (אך בדקות יותר) שהחיסרון הוא ב'חומר' של הביטול, והיינו שבעצם זה שיש כאן תנועה של האדם הרי נרגש בזה מציאותו, אף שכל התנועה היא לצאת ממציאיותו הקודמת ולהתבטל להקב"ה. אמנם ודאי ש"חומר" בתנועה דתשובה הוא מציאות דקה יותר מה"חומר" דרעו"ד, דברצון האדם - איזהו רצון שיהיה - נרגש המציאות שלו, משא"כ בתנועה של תשובה, החיסרון שלה לגבי קב"ע היא רק בעצם ההרגש שיוצא ממציאיותו.

ולכאורה הביאור בחילוק בין תשובה לקב"ע שמבאר כאן הוא ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ט (ע' 73) בהחילוק בין הביטול דיחו"ע להביטול דקב"ע.

שמתאחד עם חכמתו של הקב"ה.

### ג.

#### ביאור הביטול דמע"ט שבלימוד התורה

ונראה לבאר זה ע"פ המבואר בסעיף ב במאמר בנוגע לביטול שבמצוות, שמבאר שם ב' ענינים בביטול שבמצוות: א. ש"קיום המצוות צ"ל (לא מצד השכל, אלא) בדרך עבודת עבד". ב. "גם הפעולה שנעשית ע"י קיום המצוות הוא שאברי גוף האדם המקיים את המצוה נעשים מרכבה לרצון העליון, דמרכבה הוא ענין הביטול".

ובפשטות נראה שב' הענינים בביטול שמבאר בהמאמר הם (לא ב' דרגות בביטול, אלא) הביטול כפי שהוא מתבטא בשני ענינים, בתנועה הנפשית של האדם המקיים המצוות (ה'גברא'), ובאברי גוף האדם המקיים את המצוה (ה'חפצא'). והיינו שהביטול הוא הן מצד התנועה הנפשית של האדם בקיום המצוה שהיא בדרך עבודת עבד, והן מצד האיברים שהם בטלים ונעשים מרכבה לרצון של הקב"ה.

אמנם יש לומר שאין זה רק חילוק במה מתבטא הביטול (ב'גברא' או ב'חפצא'), אלא זהו גם חילוק בדרגת הביטול. שבביטול שברך עבודת עבד הרי נרגש מציאות האדם שהיא בטילה לרצון הקב"ה, ונרגש שיש משהו שמתבטל לרצון של הקב"ה. אמנם בביטול ש"אברי גוף האדם נעשים מרכבה לרצון העליון", הרי אין זה שנרגש שיש מציאות שבטילה להקב"ה, אלא נרגש רק איך הרצון של הקב"ה מתלבש באיבר זה של האדם, והיינו שלא נרגש המתבטל, אלא הדבר אליו האיברים מתבטלים.

ובסגנון אחר: בקבלת עול סו"ס נרגש ענין של ביטול, ועצם זה שנרגש ענין של ביטול מורה ששייך שיהיה באופן אחר, משא"כ בביטול דמרכבה, הרי גם ענין הביטול לא נרגש אלא רק הרצון של הקב"ה, שזהו ביטול בתכלית.

וכמו החילוק בפשטות בין עבד למרכבה, דעבד הרי הוא מציאות בפ"ע ויש לו רצונות משלו וכו', אלא שבטל לרצון האדון, ולכן כאשר העבד בטל לאדון נרגש הביטול שלו לאדון, משא"כ מרכבה אין לה רצונות וכו"ב ומלכתחילה אינה מציאות, ולכן לא נרגש הביטול שבוה אלא רק מציאות הרוכב.

ולפי זה יש לבאר מ"ש בסעיף ח במאמר ששלימות הביטול שבמעשים טובים הוא במעשים עצמם שנרגש רק הרצון של הקב"ה. דהכוונה בזה היא לביטול המבואר בס"ב שבקיום המצוות אברי גוף

6. ולהעיר שלפעמים מובא בד"ח הביטול דמרכבה כדוגמא לביטול דקבלת עול, ולא כדוגמא להביטול דאבריים לרצון הקב"ה, וע"ד המובא בד"ח בהעלותך ה'תשכ"ט (קונטרס ט"ו סיון – ה'תנש"א. תורת מנחם – ספר המאמרים מלוקט אדר-סיון ע' ססד ואילך), "דכיון שביטול המרכבה להרוכב הוא לא מצד הרצון דהמרכבה. . אלא מצד הרוכב, לכן בהירושה מהאבות הן הן המרכבה כלול בהעלם גם הביטול דקבלת עול".

והחילוק בפשטות הוא שלפעמים (ד"ה בהעלותך הנ"ל ועוד) מובאת המרכבה כדוגמא רק לענין זה שהאדם בטל לא מצד הרצון שלו אלא מצד הרצון של הקב"ה, ע"ד המרכבה שבטילה לרוכב מצד רצונו ולא מצד רצון הקב"ה, שזהו הביטול דקבלת עול. ולפעמים (תניא פכ"ג. מאמר דידן) מובאת כדוגמא לביטול דאבריים בשעת קיום המצוה לרצון הקב"ה, שבוה דומה לגמרי לביטול דמרכבה שלא נרגש שום דבר מלבד רצון הקב"ה (משא"כ בביטול של קבלת עול שהדמיון הוא רק לענין שהביטול הוא לא מצד הרצון שלו, אך ודאי שאי"ז כהביטול של מרכבה בפשטות).

האדם נעשים מרכבה לרצה"ע, שאין נרגש בזה גם ענין הביטול אלא רק הרצון של הקב"ה. וזהו מה שמבאר שבלימוד התורה צ"ל ב' הדרגות דביטול שבמעשים טובים, הא', הביטול דקב"ע שנרגש שהוא בטל לתורה כעבד שבטל לאדון, והב', שהביטול הוא כ"כ בתוקף שאין נרגש כלל שיש מציאות של האדם הלומד שהיא בטילה להתורה, אלא שנרגש רק מציאות התורה.

## ד.

## שאלה על הנ"ל וכיאוור הביטול דמע"ט שבלימוד התורה ע"פ המבואר במק"א

אמנם לכאורה יש להקשות על הביאוור הנ"ל. שהרי בקיום המצוות מובן מש"א שבשעת קיום המצוה אזי אברי גוף האדם המקיים את המצוה נעשים מרכבה לרצון העליון, והיינו בעצם זה שהקב"ה רוצה עד"מ שיהודי יניח תפילין על ראשו, הרי כאשר התפילין מונחים על ראשו אזי הם מרכבה לרצון העליון. דכנ"ל אין זה תנועה נפשית של האדם אלא פשוט מציאות של ביטול אברי הגוף לרצה"ע.

משא"כ בתורה לכאורה לא שייך לומר שבלימוד התורה הוא כלי לרצון העליון, דהרי לימוד התורה ענינו שמתחבר עם חכמתו של הקב"ה, ולא שהוא כלי לרצה"ע, וא"כ אין שייך הביטול של מרכבה בלימוד התורה, והדרא קושיא לדוכתה מהו הביאוור במ"ש שתכלית חכמה שיהיה עמה הביטול דמעשים טובים, שקאי על הביטול שבקיום המצוות עצמם.

ויש לבאר זה ובהקדים המבואר בד"ה בהעלותך ה'תשכ"ט, דמחלק שם (סעיף ח) בין הביטול שנעשה ונשמע, קבלת עול, לביטול ד"וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר", ד"הביטול דלאמר שנתחדש במ"ת הוא ביטול בתכלית", דהביטול דקב"ע הוא מפני שהאדם קיבל עליו עול מלכות שמים, משא"כ הביטול דלאמר הוא ביטול מצד ציווי הקב"ה שמכריח את האדם.

ומוסיף, שהיתרון דהביטול שהיה בשעת מ"ת לגבי הביטול דקב"ע הוא בשני ענינים, הא', שהביטול דקב"ע הוא מצד שהוא קיבל עליו להיות עבד והביטול דלאמר הוא מצד ציווי הקב"ה (ע"ד המעלה בהביטול דמכרוהו בי"ד על הביטול דמוכר עצמו), וב', שהביטול דקב"ע קשור עם מציאותו, שהוא עבד של אדונו, משא"כ הביטול דלאמר הוא דא"א שתהיה מציאות בעולם היפך ציווי הקב"ה (שביטול זה הוא נעלה יותר גם מהביטול דמכרוהו בי"ד, כפי שמציין שם בהע' 60).

ולפ"ז מבואר ביטול נעלה יותר מקב"ע בנפש האדם, שבקב"ע נרגש סו"ס מציאות האדם הבטילה, וביטול נעלה יותר הוא כאשר אין נרגש אפי' מציאות הביטול שבאדם, אלא רק כפי שזה מצד ציווי הקב"ה. והיינו, דאף כאשר יש תנועה של קב"ע הרי נרגש שהוא בטל, משא"כ בביטול שמצד גזירת הקב"ה, הרי אין נרגש שהוא בטל, אלא שמצד ציווי הקב"ה א"א אחרת. עיי"ש בביאוור הדברים.

וי"ל שזהו ע"ד הביטול דמרכבה, דע"ד שבמרכבה אין נרגש הביטול, דמלכתחילה אין מציאות אחרת, עד"ז בביטול שמצד ציווי הקב"ה, אין נרגש מציאות של ביטול בהאדם, דנרגש רק שמצד הקב"ה לא שייך אחרת. רק שהביטול דמרכבה שבקיום המצוות הוא ביטול בחפצא של אברי גוף האדם המקיים את המצוה, ואין זה נוגע מה התנועה הנפשית של האדם המקיים את המצוה, משא"כ בביטול שמצד ציווי הקב"ה ה"ז כפי שהביטול נרגש בנפש האדם שאין שייך שלא יהיה בטל.

ולפי זה יש לבאר מ"ש במאמר שבלימוד התורה נרגש הביטול ע"ד הביטול דקיום המצוות עצמם, שבלימוד התורה שלו יש לא רק הביטול דקב"ע שנרגש בזה הביטול, אלא יש בזה ביטול נעלה יותר שנרגש רק רצון הקב"ה ואפילו מציאות של ביטול לא נרגשת. והיינו שלא רק שנרגש שהתורה היא האדון שלו, שזה מורה שיש מציאות שהיא בטילה והיה שייך אחרת, אלא שהביטול שלו הוא עד כדי כך שנרגש רק מציאות התורה, ומלכתחילה הוא לא מציאות לעצמו.



ה.

### התפיסה בעצמות שע"י לימוד התורה מתוך ביטול דעבד

והנה בס"ח כשמבאר הפסוק תכלית חכמה תשובה ומע"ט, שעיקרה של תורה הוא שיהא עמה תשובה ומע"ט, והיינו שלימוד התורה צריך להיות מתוך הביטול דתשובה ומעשים טובים, מסיים, "וענין זה הוא עיקרה של תורה, כי עי"ז תופסים בעיקר ושרש התורה כמו שהיא מושרשת בהעצמות".

והיינו, שלפ"ז הוי אופן נוסף בו נתפס העצמות, דאופן הא' הוא בקיום המצוות שבה נתפס העצמות ממש (המבואר במאמר סעי' ד-1), ואופן הב' הוא בלימוד התורה מתוך הביטול דעבד שע"י תופסים בשרש התורה כפי שמושרשת בעצמות.

ולהעיר, דסו"ס גם התפיסה בעצמות שע"י לימוד התורה בדרך עבודת עבד אי"ז תופס בעצמות ממש, והתפיסה בעצמות ממש היא רק בקיום המצוות, שהרי (כמבואר בסעיף ד) כיון שהעצמות הוא מובדל מכל דבר אינו נתפס אלא במה שהוא רוצה, והרי הרצון שלו הוא בקיום המצוות, ולכן התפיסה בעצמות ממש היא בקיום המצוות בלבד.<sup>7</sup>

אמנם עדיין הוי תפיסה בעצמות יותר מהתפיסה דרעותא דלבא או מלימוד התורה שלא מתוך הביטול דעבד, שהרי ברעו"ד ולימוד התורה אין זה תפיסה בעצמות ממש, שהרי תופס רק בעצמות כפי שמתייחס לישראל (ע"ד אהבת בן לאביו שאי"ז מתייחס לעצמות האב ממש, אלא כפי שהאב מתייחס לבן<sup>8</sup>), משא"כ כאשר לומד תורה מתוך ביטול דעבד הרי ממשיך התורה משרשה בעצמות כפי שזה למעלה מחילוקים דבן ועבד, שודאי הוא למעלה משרש התורה (וישראל) כפי שהיא בציור וההגבלה דבן, והיא מושרשת בהעצמות (ועד"ז כפי שהקב"ה מתייחס לישראל כ'אב', ולא העצמות (ממש).

ולפי זה מה שהביא ב' המדריגות בסעי' ד ב'נתפס איהו ברעותא דלבא, הא', שנתפס ברעותא דלבא עצמו, והב', שנתפס בקיום המצוות והרעו"ד רק הקדמה לזה, הרי התפיסה בהעצמות שע"י לימוד התורה מתוך ביטול דעבד הוא ממוצע ביניהם, שמחד הוא תופס בעצמות יותר מרעו"ד,

7. אמנם ודאי שגם בלימוד התורה תופסים בהעצמות ממש מצד קיום מצוות תלמוד תורה, אך המבואר במאמר כאן הוא בנוגע ללימוד התורה מצד ענין התורה שבו, שכזה אין תופסים בהעצמות דאי"ז שעושה רצון העצמות אלא שמתאחד עם חכמתו של הקב"ה.

8. ראה ד"ה כל ישראל ה'תשל"ג סעי' ג (סה"מ מלוקט אדר-סיון ע' ריט).

ומאידך אינו תופס בעצמות ממש כמו בקיום המצוות.<sup>9</sup>

ואו"ל שזהו מה שמרמז במאמר במ"ש (ריש ס"ד) "שבכדי לתפוס בהעצמות ממש הוא (בעיקר<sup>10</sup>) ע"י קיום התומ"צ", די"ל שהכוונה בזה לכך שאף שעיקר התפיסה בהעצמות היא ע"י קיום המצוות, אמנם אפשר לתפוס בהעצמות גם ע"י לימוד התורה מתוך ביטול, אמנם אעפ"כ עיקר התפיסה בהעצמות ממש היא בקיום המצוות, דכנ"ל העצמות נתפס רק במה שהוא רוצה<sup>11</sup>.



.1

### שאלה במהלך המאמר

והנה לכאורה צריך ביאור בכללות מהלך המאמר כאן. דהנה, במאמר של אדמו"ר מוהריי"צ נתבאר מארז"ל תכלית חכמה תשובה ומע"ט, ע"פ מאמר הזהר שלית מחשבה תפיסא בך כלל אבל נתפס איהו ברעותא דלבא, דע"י חכמה - תורה, תופסים בהגילויים, וע"י תשובה ומעשים טובים תופסים בהעצמות. וע"ז הקשה בסעי' ד במאמר כאן, דלכאורה זהו ביאור רק מדוע תשובה ומעשים טובים הוא תכלית העילוי דחכמה, אך אי"ז ביאור לפירש"י שתשובה ומעשים טובים הוא עיקרה של תורה.

והביאור בזה בסעיפים ז-ח במאמר, שתכלית חכמה הוא (כלשון רש"י) שיהא עמה תשובה ומעשים טובים, היינו שלא רק שהתורה מביאה לתשובה ומעשים טובים, אלא שבתורה עצמה נרגש הביטול דתשובה ומעשים טובים, שאזי תופס בתורה כפי שהיא בשרשה בעצמות ששם תורה ומצוות שוים, דכאשר לומד תורה באופן של בן אזי תופס בתורה כפי שהיא נמשכה בהמשכה, וכאשר לומד תורה הן באופן של בן, שמבינה בשכלו, והן באופן של עבד, שמקבל עליו עול תורה, אזי ממשיך התורה משרשה בעצמות.

וא"כ מבואר היטב מארז"ל ע"פ פירש"י שעיקרה של חכמה הוא שיהא עמה תשובה ומע"ט, שע"י שבלמוד התורה יש הביטול דתשובה ומעשים טובים, אזי ממשיך התורה מעיקרה כפי שהיא בעצמות.

אמנם צ"ל מה מוסיף בכ"ז הביאור במאמר שבסעיפים ד-ו, דהרי שם עיקר הביאור הוא, שבכדי לתפוס בעצמות ממש הוא רק ע"י קיום המצוות בפועל, ולימוד התורה (רעותא דלבא) הוא רק הקדמה לזה שהביטול דקב"ע שבקיום המצוות יהיה בשלימות, וכיצד מוסיף זה ביאור במה שמבאר אח"כ שכאשר לומד תורה מתוך ביטול אזי ממשיך התורה משרשה בעצמות<sup>12</sup>.

9. ראה גם ביאורים במאמרי רבינו אות כו.

10. ההדגשה אינה במקור.

11. אמנם לכאורה הביאור בפשטות בהוספה ד'בעיקר', היא, שאף שהמשכת העצמות ממש היא ע"י קיום התומ"צ בפועל, הרי התפיסה והגילוי שבוה הוא ע"י קב"ע ורעו"ד, ולכן כותב שהתפיסה בהעצמות היא בעיקר ע"י קיום התומ"צ, דנוסף לזה צריך גם שיהיה בקב"ע ובהקדמת רעו"ד.

12. היה אפ"ל שע"י הביאור שבסעיפים ד-ו נוסף ביאור בדרגת הביטול שבמעשים טובים, כנ"ל בארוכה. אמנם דוחק

והנה היה אפשר לבאר שהטעם שמביא ביאור זה במאמר הוא לא לבאר את השאלה שבתחילת המאמר כיצד לפי פירש"י תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, אלא לבאר את ב' האופנים שבתפיסה בעצמות, שבתחילה (סעיפים ד-ו) מבאר התפיסה בעצמות ממש שע"י קיום המצוות מתוך קב"ע בהקדמת רעו"ד, ובהמשך (סעיפים ז-ח) מבאר שבלימוד התורה ע"י הביטול דעבד תופסים בשרש התורה כפי שמושרשת בעצמות. שלפי הביאור האחרון מתורצת הקושיא שבתחילת המאמר.

אמנם עדיין צריך ביאור, שהרי לפ"ז אין הביאור דסעיפים ד-ו שייך כלל למארו"ל תכלית חכמה תשובה ומע"ט, ולפ"ז צ"ב מדוע מוסיף בס"ו (בביאור הא') שבן, עבד והמשכת העצמות הוא כנגד חכמה תשובה ומע"ט, והא לא נחית כלל לבאר מארו"ל זה.

אלא ע"כ צ"ל שהטעם שמבאר הענין דהמשכת העצמות שבקיום המצוות הוא שייך גם לביאור מארו"ל דתכלית חכמה תשובה ומע"ט.

## ז.

### ביאור המהלך של המאמר

ויש לבאר זה, בהקדים לשון רבינו בסעיף ח, שכתב "וזהו תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, דעיקרה של תורה הוא שיהא עמה תשובה ומעשים טובים. דנוסף לזה שהתורה מביאה לתשובה ומעשים טובים, המעשים טובים צריכים להיות עמה". והיינו דפירש"י שעיקרה של תורה הוא שיהא עמה תשובה ומעשים טובים הוא רק בנוסף להביאור הפשוט שתכלית חכמה הוא שתביא אח"כ לתשובה ומעשים טובים.

ועד"ז בסעיף א: "דנוסף לזה שהכוונה דלימוד התורה היא שתביא לתשובה ומעשים טובים, גם ענין התורה עצמה. . הוא תשובה ומעשים טובים", והיינו שהביאור דתכלית חכמה הוא עיקרה של תורה שיהא עמה תשובה ומע"ט, הוא רק בנוסף לפירוש הפשוט שתכלית חכמה דתורה שיהא עמה תשובה ומע"ט.

וא"כ, גם לפי המבואר במאמר הפירוש הפשוט בתכלית חכמה תשובה ומע"ט, הוא, שתכלית חכמה דחכמה הוא שתביא לתשובה ומע"ט, ונוסף לזה ישנו בזה הפי' שעיקר חכמה הוא שיהא עמה תשובה ומע"ט.

ולפ"ז יש לבאר המהלך במאמר. שבתחילה (סעיפים ד-ו) מבאר הביאור דתכלית חכמה תשובה ומעשים טובים כהאופן דתכלית חכמה קאי על תכלית חכמה, והיינו שחכמה (בן) קאי על רעו"ד, שתכלית חכמה שלה היא שתביא לקיום המצוות בקב"ע, שאזי התפיסה בעצמות היא בשלימות, כמבואר בסעיף ו במאמר;

ובהמשך המאמר (סעיפים ז-ח) מבאר תכלית חכמה תשובה ומע"ט ע"פ פירש"י שתכלית חכמה

---

לומר שרק בשביל לבאר בעומק יותר הביטול שבמעשים טובים מבאר כ"ז בארוכה, ובפרט שזה מופיע רק כבדרך אגב (במוסגר).



הוא עיקרה של תורה שיהא עמה תשובה ומע"ט, שקאי על לימוד התורה (בן) מתוך הביטול לתשובה ומע"ט (עבד), שאז תופס בשרש ועיקר התורה כפי שהיא מושרשת בהעצמות.

ולפ"ז א"ש מדוע בס"ו מביא דג' הענינים דבן, עבד והמשכת העצמות, הוא כנגד ג' הענינים דחכמה תשובה ומע"ט, דבא לבאר, כנ"ל, כיצד תכלית הכוונה דחכמה הוא שתביא אח"כ לתשובה ומע"ט.

### ח.

#### תוספת ביאור בהנ"ל ע"פ דיוק בהביאור במאמר כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ

ויש להוסיף, שבמאמר דוישלה תרפ"ט דכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ, מבאר הענין דתכלית חכמה תשובה ומע"ט ונתפס איהו ברעותא דלבא, דקאי על אהבה עצמית שבה נתפס העצמות (ע"ד אהבת בן לאביו שנתפס בה עצמות האב), בשונה מאהבה שע"פ טו"ד שאינה תופסת בהעצם.

ובפשטות זהו הדרגא הא' שכותב כ"ק אדמו"ר בסעי' ד במאמר ב'נתפס איהו ברעותא דלבא', שברעותא דלבא תופסים בהעצמות אך לא בהעצמות ממש (דהביאור בזה הוא שגם באהבה עצמית ה"ז תופס בהאב כפי שיש לו יחס להבן, משא"כ בנוגע לאב עצמו אין אהבה עצמית תופס בו, ועד"ז למעלה אהבה עצמית דישאל לקב"ה תופס בעצמות כפי שהוא מתייחס לישראל, אך אי"ז תופס בעצמות ממש).

ולפ"ז יש לבאר יותר הטעם שהקדים כ"ק אדמו"ר לבאר תכלית חכמה תשובה ומע"ט כביאור הפשוט שע"י המצוות עצמן תופסים בעצמות, אלא שצריך שיהיה בקב"ע ובהקדמת רעו"ד:

דאף שרעו"ד ותורה שניהם הוא ענין הבן, הרי סוכ"ס לפועל הם ב' ענינים שונים, אהבה עצמית ולימוד תורה. וא"כ, לביאור הב' שתכלית חכמה היינו לימוד התורה מתוך ביטול שע"ז תופסים בשרש התורה שמושרשת בעצמות, הרי אין שייך זה לאהבה עצמית המבואר במאמר דוישלה תרפ"ט שע"ז תופסים בעצמות.

משא"כ לביאור הא' שתכלית חכמה היינו רעו"ד, אהבה עצמית, א"כ הרי זה מבאר שפיר מ"ש במאמר דוישלה תרפ"ט. דמ"ש שם שבאהבה עצמית תופסים בהעצמות ה"ז (נוסף לכך שבאהבה עצמית לבדה תופסים בעצמות, הרי התפיסה בעצמות ממש היא) ע"י שמביאה לתשובה ומעשים טובים, קיום המצוות מתוך קב"ע.

ולכן הקדים והביא ביאור הא', ליישב פשט המאמר דוישלה תרפ"ט שחכמה קאי על רעו"ד, ואח"כ הביא ביאור הב' שתכלית חכמה קאי על לימוד התורה מתוך הביטול לתשובה ומע"ט, שא"ש יותר לפי פירש"י.

[אמנם עדיין צ"ב, דהא ממהלך המאמר משמע שביאור הא' לא רק מבאר מארז"ל דתכלית חכמה תשובה ומע"ט, אלא גם מוסיף ביאור בביאור הב' לפי פירש"י שתכלית חכמה היינו עיקרה של תורה, ולפי הנ"ל ה"ז רק ביאור לפי הביאור הפשוט שתכלית חכמה קאי על תכלית הכוונה].



## ט.

## ביאור הקישור המבואר במאמר למארוז"ל עה"פ פדה בשלום

והנה בס"ט במאמר מבאר רבינו הקשר שבין מארוז"ל תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, למארוז"ל עה"פ פדה בשלום נפשי שכל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור כו' כאילו פדאני לי ולבני מבין האומות, דחכמה תשובה ומעשים טובים הם כנגד ג' הקוין תורה, עבודה (מתפלל עם הציבור) וגמ"ח.

וגם במארוז"ל זה דכל העוסק בתורה וכו' ישנו הענין דביטול בלימוד התורה, דעוסק בתורה היינו שמלמד את הרבים שבזה מתבטא הביטול שלו לתורה. וממשיך (שם ס"י) שע"ז "כאילו פדאני לי ולבני", דפדה בשלום נפשי הוא ע"י גילוי היחידה שנעשה ע"י לימוד התורה בביטול, כמבואר לפנ"ז במאמר.

ועפ"ז מבאר הסדר במארוז"ל הנ"ל דתורה, גמ"ח ועבודה, אף שעיקר לימוד התורה הוא לאחר התפילה, דעיקר הענין דגילוי היחידה שע"ז נפעל פדה בשלום נפשי הוא דוקא בלימוד התורה (באופן של ביטול – עוסק בתורה), ולכן כתב קודם את הענין של העוסק בתורה ורק אח"כ הענינים דגמ"ח ועבודה.

אמנם לכאורה צריך ביאור, והרי לפי המבואר במאמר שע"י קיום המצוות בפועל ממשיכים את העצמות א"כ היה צריך להקדים גמ"ח לתורה, ובפרט שבזה נמשך העצמות ממש.

וי"ל בזה בב' אופנים:

א. אף שעיקר המשכת העצמות הוא ע"י קיום המצוות עצמם, הרי כמבואר גילוי בשביל שהעצמות יהיה בגילוי הוא ע"י הקדמת לימוד התורה, הביטול הבן, רעו"ד, וא"כ ממ"נ צריך להקדים תורה לגמ"ח, או כי בעוסק בתורה ממשיך גילוי היחידה, או כי הא דנמשך העצמות בגמ"ח הוא בהקדמת לימוד התורה.

ב. אף שהמשכת העצמות ממש היא ע"י קיום המצוות, הרי כאן הנידון הוא "כאילו פדאני לי ולבני מבין האומות", והיינו גילוי היחידה שבנפש האדם, שזה נפעל בעיקר ע"י לימוד התורה בביטול. דבקיום המצוות אף שע"ז נמשך העצמות ממש כי בזה העצמות רוצה, אעפ"כ אין זה פועל בהכרח על האדם, וזה נרגש בעיקר בלימוד התורה מתוך ביטול.



## החידוש בד"ה בלילה ההוא תשד"מ

השינוי בין ד"ה בלילה ההוא דשנת ת"ש לדשנת תשד"מ / הביאור ביחידות כללית בטעם שבמאמר דתשד"מ מוסיף "רצון ותענוג" / ההוספה "רצון ותענוג" שייכת לכללות הביאור במאמר דתשד"מ / חילוקים נוספים בין המאמר דת"ש למאמר דתשד"מ / החילוק בין המאמרים בביאור ענין הגלות / שני האופנים במעלת נש"י, מצד המוחין ומצד העצם / הטעם שמובאת גם מעלת ישראל על אוה"ע במאמר דתשד"מ / החידוש במאמר דתשד"מ בענין מעלת הגלות / החילוק בין המאמרים בענין "פילא בקופא דמחטא" / המעלה בעצם ענין הגלות / המעלה בעצם ענין הגלות בעומק יותר / הטעם שמביא בהמאמר רצון ותענוג

הת' השליח ישראל שי' ויינטראוב

תלמיד בישיבה

הרה"ת הרב חיים דוד נטע שי' וויכנין

בוגר הישיבה

### א.

#### השינוי בין ד"ה בלילה ההוא דשנת ת"ש לדשנת תשד"מ

בריש ד"ה בלילה ההוא ת"שי, מביא מ"ש במנהגי מהרי"ל דמבלילה ההוא צריך הבעל-קורא להגביה קולו, לפי שזהו עיקר הנס. ומקשה על זה, דלכאורה עיקר הנס הוא בבקשת אסתר ותחנוניה.

ולבאר זה מביא מ"ש בילקו"ש, "בלילה ההוא נדדה שנת המלך, זה מלכו של עולם, וכי שינה יש לפניו, אלא כשישראל חוטאין עושה עצמו כישן שנאמר למה תישן ה', וכשעושיין רצונו הנה לא ינום ולא ישן".

ובכדי לבאר ענין השינה למעלה מקדים לבאר את ענין השינה למטה: בעת השינה כל הכחות נמצאים בשלימותם ופועלים פעולתם באיברים, "וכמו שאנו רואים במוחש בעניני החלומות שיש בהם עניני השכלה מדות ומחשבה דבור ומעשה", אלא שהם פועלים בחלישות. ועוד, שאף שהמידות נעלות יותר מלבושי הנפש והמוחין נעלים מהמידות, הנה בעת השינה לא ניכר מעלת הכחות זה על זה, ועד שיכול להיות חיבור הפכים.

ובנמשל מבאר (שם פ"ב), דנשמות ישראל הם מוחין העליונים, ובזמן הגלות לא ניכרת מעלתן של ישראל על האומות (ע"ד שבשעת השינה לא ניכרת מעלת המוחין על שאר הכחות).

1. סה"מ (קיץ) ת"ש ע' 5 ואילך.

והנה, במאמר ד"ה בלילה ההוא תשד"מי המיוסד על ד"ה בלילה ההוא הנ"ל, כשמבאר (בסעיף ב) שגם בעת השינה ישנם כל כחות הנפש ופועלים פעולתם, מוסיף שישנם אז גם הוחות דרצון ותענוג. וזלה"ק: "וכמו שרואין במוחש בענין החלומות, שיש בהם הפעולה דכל הכחות, שכל ומדות וכו' וגם רצון ותענוג". ועד"ז בהמשך שם "ועד דכאשר הוא זוכה, השכל שמשכיל בחלום הוא שכל אמיתי, וכן הוא גם בנוגע לתענוג ורצון". ועוד בהמשך שם, "הרי רואים במוחש שגם בהחלומות שלו ישנם מדות שכל רצון ותענוג".

ובהע' 19 מבאר: "הטעם על זה שבהמאמר דשנת ה'ש"ת לא נזכר רצון ותענוג - אולי יש לומר, כי ביאור החילוק שבין ער לישן שנוגע בהמאמר הנ"ל הוא שבזמן הגלות (שינה) אין ניכרת מעלת נש"י, בחי' מוחין העליונים (שם סעיף ב), ובענין זה - נוגע שבשינה ישנם כחות הפנימיים, "השכלה מדות וכו'", אלא שהם בהעלם".

דהיינו, שמאחר והביאור במאמר דשנת ת"ש הוא שבזה"ג אין ניכר מעלת נש"י ששרשם מהאור פנימי על אוה"ע ששרשם מהאור מקיף - לכן מביא משל מכחות הפנימיים דווקא (שארין ניכר מעלת המוחין על שאר הכחות), ובנמשל, דאין ניכר מעלת ישראל שנמשלו למוחין (שהם כחות פנימיים). אך בנוגע למציאות בפועל, גם רצון ותענוג ישנם בשעת השינה.<sup>3</sup>

## ב.

### הביאור ביחידות כללית בטעם שבמאמר דתשד"מ מוסיף "רצון ותענוג"

אך לכאן צלה"ב לאידך גיסא, מדוע במאמר דתשד"מ כן מביא במשל ממצאות הכחות בשעת השינה גם את מציאות הרצון והתענוג, אם אינם ענין לביאור הא דאין ניכרת מעלת נש"י בזמן הגלות.

והנה, מקור הביאור הנ"ל בהע' הוא מדברי כ"ק אדמו"ר ביחידות כללית מט"ז אדר תשד"מ (יומיים לאחר אמירת המאמר), אז ביאר פרט זה, ועפ"ז נכתבה ההע' הנ"ל במאמר המוגה. וזלה"ק ביחידות (ע"פ סרט ההקלטה):<sup>4</sup> "אין דעם מאמר וואס מ'האט גע'חזרט פון נשיא דורנו פון בלילה ההוא נדדה

2. קונטרס פורים ה'תשמ"ח (סה"מ מלוקט ח"ג ע' פ ואילך [בהוצאה הישנה: ח"ב ע' רסה ואילך]).

3. ביאור השייכות דהמשל לנמשל (דלכאן) במשל המעלה דהמוחין הם לגבי שאר הכחות הפנימיים, ואילו בנמשל המעלה דישראל, פנימי, היא על אוה"ע, מקיף): בהמשכות פנימיות ישראל נעלים יותר (וזה הפירוש במה ששרשם באור פנימי), וכשם שבעת השינה לא ניכרת מעלת המוחין על שאר הכחות הפנימיים, כן בזמן הגלות לא ניכרת מעלת ישראל על אוה"ע, כיון שכללות ההמשכה אז היא מהמקיף.

4. בתרגום ללה"ק: במאמר שחזרו מנשיא דורנו של בלילה ההוא נדדה שנת המלך, ישנם שני נקודות לעורר, שלכאורה הוסיפו: במאמר מדובר בהנוגע לחילוק של חלום וער, בהנוגע לכחות הנפש החל מחכמה, נוסף במאמר גם, שבחלום ישנו גם ענין של רצון וענוג, שלכאורה במאמר הנדפס - זה לא הוזכר.

. . שנקודת הביאור בזה, עכ"פ בקיצור: במאמר מביא את הענינים שנוגע לנדדה שנת המלך, החילוק בין כפי שזה בשינה, בחלום, וכפי שהוא ער. שהחילוק הוא הרי בהנוגע שיבוא בפנימיות, שאז נראה המעלה של ישראל.

רואים אבל, שבחלום בפשטות ישנו גם ענין הרצון והתענוג, כפי שרואים בפשטות בחלום.

ובפרט שהגמ' מסיימת במסכתא יום הכיפורים (הנקראת גם יומא), ובפרק יום הכיפורים, שישנו בחלום גם הענין של תענוג אמיתי, לא רק של חלום, ישבע הון יאריך ימים, ועד"ז גם בנוגע לרצון.

שנת המלך, איז צוויי נקודות אויף מעורר זיין, וואס לכאורה מ'האט מוסיף געווען: אין מאמר רעדט זיך בהנוגע חילוק פון חלום און ער, וואכעדיק, בהנוגע צו כחות הנפש אנהויבנדיק פון חכמה, מ'האט מוסיף געווען אין דעם מאמר אויכעט, אז בחלום איז אויכעט דא דער ענין פון רצון און עונג, וואס לכאורה אין דעם מאמר געדרוקטן - ווערט דאס ניט דערמאנט.

[וממשיך לציין שינוי נוסף בין המאמרים (בענין פילא בקופא דמחטא - ראה לקמן ס"י), ולאחמ"כ ממשיך:] וואס די נקודת הביאור בזה, עכ"פ בקיצור: אין דעם מאמר ברענגט ער אראפ אט די ענינים וואס איז נוגע צו נדדה שנת המלך, דער חילוק ווי דאס איז ווען שינה, בחלום; און ווי דאס איז ווען וואכעדיק. וואס דער חילוק איז דאך בהנוגע אז זאל אראפקומען אין פנימיות, וואס דעמאלט זעט זיך די מעלה פון אידן<sup>5</sup>.

(בשעת אבער) מ'זעט אבער, אז [אין] א חלום בפשטות איז אויכעט דא דער ענין הרצון ותענוג, ווי מ'זעט דאס בפשטות אין א חלום.

און בפרט נאך ווי די גמרא איז מסיים אין מסכתא יום הכיפורים ווי ס'ווערט אנגערופן יומא, און אין פרק יום הכיפורים, איז דא אין חלום אויך דער ענין פון א תענוג אמיתי, ניט נאר א חלום דיקער, ישבע הון יאריך ימים, ועד"ז אויכעט בנוגע צו רצון.

איז דערפאר האט מען מוסיף ביאור געווען, אז מ'זאל ניט מיינען אז דער מאמר איז שולל דעם מציאות בפשטות, אז אין א חלום איז אויך דא רצון ועונג, מיט דעם ביאור אז ניטא קיין רצון ועונג - איז דער ביאור בזה איז, אז בנוגע צו דעם ענין וועגן וועלעכע ס'רעדט זיך אין מאמר וואס דא איז נוגע די פנימיות, רעדט זיך בענינים ווי אין כחות פנימים. עכלה"ק.

ומהלשון "האט מען מוסיף ביאור געווען אז מ'זאל ניט מיינען כו" משמע, שהטעם שבמאמר

לכן הוסיפו ביאור, שלא יחשבו שהמאמר שולל את המציאות בפשטות, שבחלום ישנו גם רצון ועונג, עם ביאור שאין רצון ועונג - הביאור בזה הוא, שבנוגע לענין שבנוגע אליו מדובר במאמר שפה נוגע הפנימיות, מדובר בענינים כפי שהם בכחות הפנימיים. עכ"ל.

5. להעיר, שהל' ביחידות בביאור הטעם שלא הובאו רצון ותענוג במאמר דת"ש, הוא, שבמאמר שם מביא החילוק בין ער לישן, שהחילוק הוא "בנוגע ער זאל אראפקומען אין פנימיות, וואס דעמאלט זעט זיך די מעלה פון אידן".

והנה, בהנחת 'ועד הנחות בלה'ק' ביאורו "כיון שבמאמר מביא את החילוק שבין ער לישן בנוגע לגילוי מעלתם של בני", שהם בחי' הפנימיות דוקא". דהיינו, שהטעם שלא מובא רצון ותענוג, הוא מצד ענינים של ישראל המבואר שם, שהם בחי' פנימיות (וכמצויין שם לס"ג בהמאמר דת"ש), ואילו רצון ותענוג הם כחות מקיפים.

משא"כ בהנחת 'ועד הנחות התמימים' כתבו בזה"ל "וואס היכר ענין פון דער "מעלה" און דער אויסגעטיילטקייט פון איין כח לגבי דעם צווייטען, ועד"ז די מעלה פון אידן - פאסט דוקא ביי כחות פנימים, און ניט ביי די כחות מקיפים". ולפ"ו, הטעם שלא מובא במאמר רצון ותענוג, הוא כיון שבכלל בכחות מקיפים אין ניכר מעלת הכחות וע"ז, וכיון שבמאמר מביא (שלא ניכרת) מעלתם של ישראל על אזה"ע, לא שייך ענין רצון ותענוג שבהם (מלכתחילה) אין ניכר ענין של מעלה.

ומהל' בה נכתב תוכן זה בהע' המוגהת, משמע קצת כפי' ההנחה של ועד הנחות בלה"ק, דהל' שם "כי ביאור החילוק שבין ער לישן שנוגע במאמר הנ"ל הוא שבזמן הגלות (שינה) אין ניכרת מעלת נש"י, בחי' מוחין העליונים (שם סעיף ב), ובענין זה נוגע שבשינה ישנם כחות הפנימיים, "השכלה מדות וכו'", אלא שהם בהעלם, ומודגש בעיקר שהענין הוא שלא ניכרת מעלת נש"י, ולא עצם מה שלא ניכר מעלת הכחות וע"ז. ועצ"ע.

6. בקרא (ישעי' נג, י'): "ראה זרע יאריך ימים".

דתשד"מ נוסף הענין דרצון ותענוג, הוא רק ע"מ לבאר שאין הכוונה במאמר דת"ש שבמציאות אין רצון ותענוג בחלום, משום שבאמת גם בחלום ישנו ענין הרצון ותענוג, אלא שאין נוגע שם למהלך המאמר.

## ג.

## ההוספה "רצון ותענוג" שייכת לכללות הביאור במאמר דתשד"מ

אך לכאורה יש לומר, שהטעם שבמאמר דשנת תשד"מ מוסיף "רצון ותענוג" הוא (לא רק לבאר שאין הכוונה במאמר דשנת ת"ש לשלול ענין שבמציאות, אלא גם) שייך לכללות הביאור במאמר דתשד"מ, ומכמה טעמים:

א. מהלשון בהע' במאמר המוגה משמע שבא לבאר את הטעם שבמאמר דת"ש לא נזכר רצון ותענוג, ולא את הטעם למה שבמאמר דתשד"מ כן נזכר רצון ותענוג. דהיינו, שהפרט הדורש ביאור הוא מה שבת"ש לא נזכרו הכחות דרצון ותענוג, אך מלכתחילה מצד כללות הביאור כן צריך להזכירם.

ב. אם ההוספה היא כדי להבהיר ענין צדדי ולא נוגעת לכללות הביאור, היה מספיק להזכיר את ענין הרצון והתענוג פעם אחת, ובמאמר (המוגה עכ"פ) מוזכר שלש פעמים (כמובא לעיל ס"א).

ג. והוא העיקר: ישנם מספר שינויים נוספים בין המאמר דתשד"מ להמאמר דת"ש, ונראה לומר שהיסוד לכל השינויים הוא אחד, והוא החידוש במאמר דתשד"מ על המאמר דת"ש. וכפי שיתבאר לקמן.

## ד.

## חילוקים נוספים בין המאמר דת"ש למאמר דתשד"מ

דהנה<sup>7</sup>, נקודת הביאור בהע' מיוסדת על כך שבמאמר דת"ש מבאר מעלת ישראל שהם מוחין העליונים, שהם כחות פנימיים, ולכן אין נוגע לביאור זה פרטים אודות רצון ותענוג, שהם כחות מקיפים.

אמנם, לכשנדקדק בל' המאמר דתשד"מ בביאור הנמשל דשינה ברוחניות (בזמן הגלות), שאז לא ניכרת מעלת נש"י (בהמשך ס"ב), נראה שהביאור הוא באופן אחר קצת מבמאמר דת"ש:

7. ולהעיר, שבתחילה הל' הוא "רצון ותענוג" (ובפשטות, כיון שזהו חידוש לכן מביא אותם בסדר דמלמטה למעלה), לאחמ"כ הופך את הסדר וכותב "תענוג ורצון", ובפעם השלישית כותב שוב "רצון ותענוג". ולכא' הטעם שמשנה באמצע וכותב קודם תענוג ואח"כ רצון, הוא מפני ששם קאי בזה "דכאשר הוא זוכה, השכל שמשכיל בחלום הוא שכל אמיתי, וכן הוא גם בנוגע לתענוג ורצון", וכיון שלגבי תענוג ישנה ראי' מהגמ' לכך שהתענוג בשינה יכול להיות אמיתי (כנסמן שם בהע'). מקדים את התענוג תחילה.

ועד"ז הל' ביחידות: "איז דא אין חלום אויך דער ענין פון א תענוג אמיתי, ניט נאר א חלום דיקער, ישבע הון יאריך ימים, ועד"ז אויכעט בנוגע צו רצון".

8. הביאור דלקמן (סעיפים ד-1) מיוסד בעיקרו על שיעור של החזור הגה"ח ר' יואל כהן ע"ה ב"חסידות על הטלפון".

במאמר דת"ש מבואר בזה"ל: "וכשם שבעת השינה אינו ניכר מעלת ויתרון המוחין הנה כן הוא דכאשר האור הוא בהעלם אינו מאיר במוחין העליונים היינו נש"י ואינו מאיר בגילוי בעולם . . . (ובהמשך שם בס"ג): והדוגמא מזה יובן דכאשר האור הוא בבחי' העלם במקורו ה"ה כלם שוים בלי שום התחלקות ע"כ הנה מזה נמשך ענין הגלות שאינו ניכר מעלת נש"י...".

והיינו, שכשם שבשעת השינה אינה ניכרת מעלת המוחין על שאר הכחות, כן למעלה כשישנו העלם האור אזי לא ניכרת מעלת נש"י, 'מוחין העליונים', ומשתלשל מזה ענין הגלות.

משא"כ במאמר דתשד"מ אינו מבאר כלל בהנמשל שנשמות ישראל הם ע"ד מוחין העליונים, ולא מדמה את מצב הגלות לאופן בו הכחות "כולם שווים בלי שום התחלקות", ואף שבמשל מבאר שבעת השינה לא ניכרת מעלת הכחות הנעלים, בנמשל הלשון הוא שאין ניכרת המעלה דענינים הנעלים (והיינו שלא ניכרת המעלה דנש"י, כפי שממשיך שם), ומשמיט לחלוטין את השוואת נש"י לכחות בכלל ולמוחין בפרט.

ועוד והוא העיקר: המשל הוא ממה שבעת השינה לא ניכרת מעלת הכחות זה על זה, וכהלשון במאמר דתשד"מ: "משא"כ בעת השינה, בחלום . . . אין ניכר המעלה והיתרון שבכחות הנעלים על כחות שלמטה מהם" (ועד"ו במאמר דת"ש: "ועוד הפרש בין ער לישן, שבשעה שהוא ער אז ניכר מעלת הכחות זה על זה . . . אבל בעת השינה הנה כל הכחות שוין ואין ניכר מעלת המוחין על שאר הכחות").

אמנם בנמשל, בביאור ענין השינה למעלה, במאמר דת"ש אכן מבאר בארוכה בהתאם למשל את מעלת ישראל על שאר העולם בזמן הבית, ושבוה"ג אין ניכרת מעלתם על שאר העולם (שם ס"ב): "כאשר האור הוא בגילוי אז ניכר מעלת המוחין שהם נשמות ישראל . . . ואז הכל בטלים לפניהם". (וכשמבאר ענין הגלות, שם ס"ג): "אמנם בזמן השינה כבי' שהאור הוא בהעלם, אז אינו ניכר מעלת הכחות זה על זה . . . והדוגמא מזה יובן דכאשר האור הוא בבחי' העלם במקורו ה"ה כלם שוים בלי שום התחלקות...". וממשיך לבאר בארוכה שבזמן הגלות אין ניכר מעלת ישראל על הקליפות, ולכן אוה"ע יכולים לקבל השפעה מאלקות.

אך במאמר דתשד"מ הלשון הוא "והדוגמא מזה יובן למעלה דענין השינה הוא שאין ניכר כביכול המעלה והיתרון שבענינים הנעלים", והיינו שאין ניכר מעלת הענינים הנעלים לכשעצמם, בלי קשר למה שהם נעלים על ענינים התחתונים, וכך ממשיך לבאר שבוה"ג אין ניכרת המעלה דישראל שהם בנים למקום ועבדים למקום, שמצידה הם צריכים להיות סמוכים על שולחן אביהם ואדונם, ולכן הם בגלות (ולא מזכיר את ההשפעה לקליפות כלל).

ה.

### החילוק בין המאמרים בביאור ענין הגלות

ונראה לומר הביאור בכל זה:

במאמר דת"ש מבואר ענין השינה בנוגע לגלות של ישראל בין אוה"ע, וכפי שמבאר שם בארוכה

שבזוה"ג שהאור פנימי מסתלק ומתעלם, אינה ניכרת מעלת ישראל ולכן יכולים הקליפות לקבל חיות, ואדרבה, עיזי מסגי ברישא וכו'.

אמנם במאמר דתשד"מ מבואר ענין השינה בנוגע לגלות פנימית יותר, היא מה שישראל גלו מעל שולחן אביהם ואדונם. וי"ל הביאור בזה, שגם בגלות כזו בה נשפע שפע לישראל הן בגשמיות והן ברוחניות, אלא שעדיין אין גילוי אלקות בעולם כבזמן הבית (שולחן אביהם ואדונם), ה"ז גלות ונקראת שינה<sup>9</sup>, משום שזה מורה שעדיין לא גלוי בעולם בשלימות מעלתן של ישראל<sup>10</sup>.

ולכן במאמר דת"ש מבאר (גם בנמשל) שבזמן הגלות אין ניכר מעלת ישראל על שאר העולם, כיון שעוסק בגלות דישראל בין אוה"ע. משא"כ במאמר דתשד"מ, העוסק בגלות הפנימית דישראל מעל שולחן אביהם ואדונם, אין נוגע הענין שאין ניכרת מעלת ישראל על אוה"ע, אלא שאין ניכרת מעלתן של ישראל לכשעצמם.

ולכן הל' בתחילת ביאור הנמשל במאמר דתשד"מ היא "שאיין ניכר כביכול המעלה והיתרון של ענינים הנעלים", ולא מוסיף "על ענינים התחתונים", כי כאן אין נוגע היחס של הענינים הנעלים (ישראל) לשאר הענינים (אוה"ע), אלא גילוי מעלתם לכשעצמם.

וזהו גם הטעם שבמאמר דתשד"מ כותב שאין ניכר המעלה של 'ענינים הנעלים', ולא 'כחות הנעלים' כבמאמר דת"ש, דשם שהביאור הוא בנוגע להעלם מעלת ישראל על אוה"ע והשוואת ישראל למוחין, שייך הלשון שאין ניכר כחות הנעלים, משא"כ במאמר דתשד"מ שהמדובר הוא על העלם מעלת ישראל עצמם, נוגע זה שבאופן כללי אין ניכר מעלת ענינים הנעלים.

## ד.

### שני האופנים במעלת נש"י, מצד המוחין ומצד העצם

ולפי זה גם מבואר היטב מדוע במאמר דת"ש מזכיר את ישראל בשם מוחין העליונים, משא"כ במאמר דתשד"מ:

דהנה, במעלה של (נשמות) ישראל, ב' דרגות זו למעלה מזו: ישנו מה ש"ישראל עלו במחשבה"<sup>11</sup>, וכפי' אדה"ז בתניא<sup>12</sup>: "כמו שהבן נמשך ממוח האב, כך כבי' נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו ית" – ומכאן מקור התואר דנש"י במאמר דת"ש "מוחין העליונים". ולמעלה מזה נתבאר בחסידות<sup>13</sup> ש"עצם הנשמות הם עלו במחשבה, אכן מקורם הוא בעצמות א"ס ב"ה בעל המחשבה

9. לחילוק בין שני אופני הגלות, ראה ד"ה ואתה תצוה ה'תשמ"א ס"ט (סה"מ מלוקט ח"ג ע' לט ואילך [בהוצאה הישנה: ח"ו ע' קלד ואילך]). ובכ"מ.

10. ולהעיר מהל' בהמשך המאמר דתשד"מ (ס"ד), בנוגע למעלה דישראל כפי שהיא במקור הגילויים, שהיא "מיטין גאנצן שטורעם", אלא שבסדר השתלשלות אין זה ניכר. ועד"ז לאח"ז, בנוגע למצב ד"נדדה שנת המלך": "אז מתגלה מעלת ישראל מיט א שטורעם".

11. ב"ר פ"א, ד.

12. רפ"ב.

13. לקו"ת מסעי צג, ד. ועיין בכ"ז בהנסמן בקיצורים והערות לתניא מאדמו"ר הצ"צ ע' עד ואילך. המשך תרס"ו ע'



בעל הרצון כו".

ועפ"ו אפשר לומר, דכיון שבמאמר דת"ש המדבר אודות גלות בני"ב בין אוה"ע ומה שנשפע שפע לאוה"ע ולא לבני"ב, לכן מבאר שמעלתם של ישראל (שנמצאת בהעלם בזה"ג) היא שהם מוחין העליונים, וכפי שמאריך לבאר את מעלת ישראל ששרשם בפנימיות דוקא (אלא שבזה"ג אין ניכרת מעלת הכחות הפנימיים ולכן לקליפות נשפע שפע מהמקיף).

משא"כ בהמאמר דתשד"מ, המדבר בגלות ישראל 'מעל שלחן אביהם', ולא ביחס לאומות העולם - אין נוגע מעלת ישראל מצד האור פנימי, וכמו מעלת המוחין על שאר הכחות, אלא מעלת ישראל העצמית, שהם קשורים להקב"ה כבנים וכעבדים<sup>14</sup> ולכן הם חד עם הקב"ה (שמצד זה היה צ"ל אצלם גילוי אלקות באופן מושלם), ואעפ"כ הנה בזה"ג גם מעלה עצמית זו היא בהעלם.

ולפי זה יש לבאר הטעם שבמאמר דת"ש אין מוזכר מציאות הרצון ותענוג בשעת השינה, משא"כ במאמר דתשד"מ שהזכיר רצון ותענוג:

המשל ממצייאות הכחות בעת השינה מבאר שאף שהם נמצאים בעת שינה ופועלים פעולתם, הרי אין ניכר מעלתם. וא"כ, כיון שבמאמר דת"ש מבאר שמעלת ישראל שאינה נרגשת בזה"ג היא המעלה הדיוטית מוחין העליונים, אם כן אין נוגע לבאר הא שאין נרגש מעלת הרצון ותענוג בעת השינה.

משא"כ במאמר דתשד"מ המדבר על מעלתם העצמית של ישראל, מטרת המשל ממצייאות הכחות בעת השינה היא לבאר בכללות, שאף שהמעלה דישארל ישנה בזמן הגלות אין היא ניכרת, ולכן מביא את כל הכחות שישנם בעת השינה ובכללם גם רצון ותענוג, ושמעלת כחות אלו הם בהעלם בעת השינה, כיון שאין נוגע העלם מעלת כח מסויים, אלא העלם מעלת הכחות בכלל.

והטעם שמבאר במאמר דתשד"מ העלם המעלה העצמית דוקא, הוא כיון שבזה מודגש עוד יותר ההעלם וחיבור ההפכים שבגלות, שלא רק שאין נרגשת מעלתם של ישראל מצד שרשם, אלא שגם מעלתם העצמית היא בהעלם.

ז.

### הטעם שמובאת גם מעלת ישראל על אוה"ע במאמר דתשד"מ

אמנם לכא' צ"ב לאידך גיסא: אם הביאור במאמר דתשד"מ הוא שאין ניכרת מעלת ישראל לכשעצמם (ולא שאין ניכרת מעלתם על אוה"ע), מדוע במשל כן מובא שבעת השינה לא ניכרת מעלת הכחות זע"ו, בעוד שבנמשל הוא שאין ניכרת מעלתם של ישראל לכשעצמם?

ובאמת, בהמשך המאמר מביא פרטים אלו גם בנוגע לנמשל. דלאחרי שמבאר בארוכה (בסעיפים

תקפח ואילך. ובכ"מ. וראה סה"מ תש"א ע' 41, שמדייק בל' אדה"ז שהובאה בפנים: "כ"ו הוא מה שנשמת כל איש ישראל נמשכה בלבד, אבל שרשה הוא מהעצמות ממש".

14. ואולי י"ל שלכן מביא (לא רק המעלה ד"בנים למקום", שהיא בעיקר מעלת נש"י בבחי' מחשבתו וחכמתו ית' [אלא שמקורם הוא בעצמות א"ס כו'] אלא גם) המעלה ד"לי בני"ב עבדים", ומדגיש ש"עבד מלך מלך" (ולא רק כמלך) - ע"פ המבואר בכ"מ שדווקא ע"י בחי' "עבדים" הקשר דבני"ב והקב"ה הוא מצד עצמותם וכו' (ראה לקו"ש ח"א ע' 6. ובכ"מ).

ג-ד) שהחסרון בשינה הוא רק בנוגע להתלבשות הכחות בגוף, אבל הנפש עצמה עולה למעלה ושואבת לה חיים, ועד"ז הוא בנמשל, דבזמן הגלות הגילויים מתעלים למקורם, ושם מעלת ישראל היא מיטן גאנצן שטורעם, ממשיך וז"ל: "ועפ"ז מודגש עוד יותר חיבור ההפכים שבגלות, דהגם שבזמן הגלות העילוי דישאל הוא עוד יותר מבזמן הבית, מכיון שבזה"ז הגילויים מתעלים למקורם ששם הוא המקור דישאל, אעפ"כ, הנה לא זו בלבד שלמטה אין ניכרת המעלה דישאל, אלא שהם מקבלים השפעתם ע"י שרי האומות שהם בגלות אצלם".

וממשיך, "וי"ל שזהו מהטעמים שגלות נמשל לעיבור, כי בעיבור בבטן אמו הוא דבר והיפוכו. דאע"פ שגר דלוק על ראשו כו' ומלמדין אותו כל התורה כולה וכו' (שזהו דוקא בהיותו בבטן אמו, משא"כ כשנולד), אעפ"כ, בהיותו בבטן אמו ראשו בין ברכיו, שאין ניכר מעלת הראש על הרגלים, ויתירה מזו, שראשו הוא בין ברכיו".

וע"פ מה שנת"ל, אינו מובן כלל מדוע מביא בהמאמר גם את זה שישאל מקבלים את השפעתם ע"י שרי האומות, ומה שבעת העיבור אין ניכר מעלת הראש על הרגלים - והרי לפי המבואר לעיל, הביאור הוא על כך שאין ניכר מעלת ישראל לכשעצמם?

והביאור בזה י"ל: בסעיף זה במאמר בא לבאר את חיבור ההפכים שבזמן הגלות, כפי שמתחיל קטע זה: "ועפ"ז מודגש עוד יותר חיבור ההפכים שבגלות". ולכן, לאחר שנתבאר שבזמן הגלות אין ניכרת (לא רק מעלתם של ישראל מצד שהם "מוחין העליונים", אלא גם) מעלתם העצמית שמצד היותם בנים ועבדים למקום מביא את הפרט הנוסף שבגלות, שהיא ירידה גדולה כל-כך עד שישאל מקבלים את השפע משרי האומות, "ראשו בין ברכיו", שבזה מודגש ב' הקצוות ההפכיים שבזמן הגלות.

כלומר: בביאור מה שבזמן הגלות לא ניכרת המעלה דישאל וישנו חיבור הפכים, יש ב' קצוות המודגשים בשני הביאורים במעלת ישראל:

מחד, עצם ההעלם הוא גדול יותר, שאפילו המעלה העצמית דישאל הבהעלם, ומאידך, הירידה גדולה כל כך, שלא רק שלא נרגש המעלה דישאל, אלא שישאל הם תחת ממשלת אוה"ע, היינו שנראה כבי' שאוה"ע למעלה מישאל, ראשו בין ברכיו, שחסרון זה מתבטא במשל מהעלם מעלת הכחות זה על זה דוקא.

אלא שעיקר החידוש והביאור במאמר דתשד"מ הוא בנוגע להעלם המעלה העצמית דישאל, ובהמשך לזה מבאר את הצד השני בחיבור ההפכים שבגלות - שלא ניכרת מעלת ישראל על אוה"ע, ועד שהם מקבלים מהם את ההשפעה.

## ח.

### החידוש במאמר דתשד"מ בענין מעלת הגלות

מכל הנ"ל נמצא, שבמאמר דתשד"מ מבואר ענין הגלות באופן עמוק יותר, ולכן משנה בכמה פרטים מהמאמר דת"ש. ונראה לבאר את החילוקים בין המאמר דתשד"מ למאמר דת"ש באופן נוסף,

ובהקדים חילוקים נוספים ביניהם:

במאמר דת"ש מובא כמה פעמים, שסיבת השינה היא העלם האור (ס"ב): "דכאשר האור הוא בהעלם אינו מאיר במוחין העליונים היינו נש"י ואינו מאיר בגילוי בעולם", ובארוכה שם עד סוף הסעיף. וכן בריש ס"ג: "אמנם בזמן השינה שהאור הוא בהעלם אז אינו ניכר מעלת הכחות זה על זה", ורק אח"כ מבאר שהסיבה להעלם האור היא מצד התכללות הכחות בעצמות הנפש.

משא"כ במאמר דתשד"מ, כשמבאר ענין העלם מעלת הכחות, משמיט לגמרי את הפרט שזהו מצד העלם האור, ומבאר מיד (בס"ג) שהוא בדוגמת הכחות הכלולים בעצם הנפש (היינו שמדגיש רק את הסיבה להעלם האור, אך לא את ענין העלם האור עצמו).

ועוד חילוק: במאמר דת"ש מפרט, שבעת השינה יש חלישות הכחות – ואילו במאמר דתשד"מ מובא רק שאין ניכר מעלת הכחות<sup>15</sup>.

והביאור בזה נראה לומר, שהרי ישנה הוספה עיקרית במאמר דתשד"מ על המאמר דת"ש: במאמר דת"ש עיקר הביאור הוא לגבי החסרון דזמן הגלות, שאין ניכרת מעלת נש"י, והטעם לזה הוא מצד השינה דלמעלה שאין מאיר האור.

ואילו במאמר דתשד"מ עיקר הביאור נסוב בעיקר אודות העילוי דזמן הגלות, דאף שבסדר ההשתלשלות ובמציאות העולם הסתלקות האורות היא חסרון, אך הגורם לזה הוא העילוי דוקא, דהטעם לזה שבזה"ג האורות בהעלם, הוא, כיון שהאורות נכללים במקורם ושם ישנה המעלה דישאל 'מיטן גאנצן שטורעם', ועוד יותר מבזמן הבית (כמבואר בארוכה בסעיפים ד-ו במאמר).

וענין זה שבזמן הגלות ההעלם נובע מהתכללות האורות במקורם, הוא ע"ד כפי שזה במשל, שהסילוק הוא רק לגבי הגוף, משא"כ הנפש "עולה למעלה ושואבת לה חיים"<sup>16</sup>.

[ענין זה במאמר דתשד"מ מיוסד על מ"ש במאמר דת"ש, שהעלם האור הוא מצד התכללות הכחות בעצם הנפש. אלא ששם אינו מבאר הנמשל מזה למעלה והשייכות לכללות המאמר].

ועל פי זה מובן, שכשמביא במאמר דתשד"מ את המשל ממציות הכחות בשעת השינה, אינו בא לבאר רק את העלם האור שבכחות הפנימיים (שבזה נוגע בעיקר המוחין), אלא גם כיצד גם בעת השינה ישנם למציאות כל הכחות, וביתר שאת מכפי שהם בשעה שהאדם ער. ולכן מביא את מציאות כל הכחות בסתם, כולל רצון ותענוג<sup>17</sup>.

15. לכאורה היה אפשר לומר, שהטעם שאינו מבאר במאמר דתשד"מ חלישות הכחות, הוא כי עיקר הביאור הוא בנוגע לכך שאין ניכר מעלת ישראל, ולכן במשל מבאר מה שאין ניכר מעלת הכחות ולא חלישותם.

אמנם לפ"ז יוקשה מדוע במאמר דת"ש כן מבאר חלישות הכחות, והרי גם שם הביאור הוא בעיקר שאין ניכר מעלת ישראל.

16. להעיר, שבפתקא בכת"ק שכתב כ"ק אדמו"ר – כנראה כהכנה להתועדות בה נאמר מאמר זה, כתב: דא"ח (דביאה לכאן כקביעות שנה זו) . . . ובפרד"א ששואבת חיים.

17. מהביאור במאמר דתשד"מ משמע, שגם המעלה דישאל כפי שהיא מצד הגילויים – מה שהם מוחין העליונים – ישנה בזמן הגלות, אלא שאינה ניכרת. שהרי נקודת הביאור שם היא שמה שהכחות הפנימיים מסתלקים בעת השינה הוא רק לגבי הגוף, אבל הכחות עצמם נכללים בעצם הנפש שעולה לשאוב חיים למעלה.

ולפי זה יבואר גם הטעם שאינו מבאר במאמר דתשד"מ שבשעת השינה יש חלישות הכחות, כיון שבמאמר זה מבאר שהעלם מעלת הכחות אינה מגיעה מצד חסרון בכחות, אלא אדרבה מצד העילוי של הכחות שנכללים במקורם (משא"כ במאמר דת"ש שעיקר הביאור הוא מצד החסרון שבגילוי בעת השינה).

ולפי החידוש במאמר דתשד"מ שההעלם שבזמן הגלות מגיע מצד העילוי דוקא, התכללות האורות במקורם, מודגש יותר חיבור ההפכים שבגלות, וכמ"ש בס"ד, דאף שהמעלה דישראל בגלות היא בשיא התוקף הרי למטה לא רק שאין ניכרת מעלתם, אלא שמקבלים ההשפעה משרי האומות<sup>18</sup>.

### ט.

#### החילוק בין המאמרים בענין "פילא בקופא דמחטא"

לפי זה אולי יש לבאר ענין נוסף שמבואר בהמאמר:

במאמר דתשד"מ כותב בחצ"ג (בהמשך לכך שכל הכחות שבשעת השינה הם בעיניים שישנם במציאות), וזלה"ק: "משא"כ עיניים דנמנעות, כמו פילא דעייל בקופא דמחטא, א"א להיות גם בחלום". ובהע' 22 שם: "כמפורש במס' ברכות נה, סע"ב. ומ"ש בהמאמר דשנת ה'ש"ת ס"ד (ע' 8) "וכמו החולם פילא בקופא דמחטא" - זהו כשחושב עד"ו במשך היום. ומה שמביא שם ענין זה בנוגע לזה שבחלום יכול להיות חיבור ב' הפכים - אף שזה בא מהמחשבות שבמשך היום (ולא מצד החלום עצמו) - כי בעת החלום אינו יודע שזה בא ממחשבתו". עכ"ל [וגם הע' זה מקורה בדברי כ"ק אדמו"ר ביחידות הנ"ל].

ולכאורה צריך ביאור, דכיון שמצד המחשבות שישנם במשך היום שייך שיהיה בחלום ענין של 'פילא בקופא דמחטא', מדוע אינו מזכיר זה במאמר דתשד"מ (ובשביל לבאר שבחלום מצ"ע אין שייך ענין של נמנעות היה יכול לכתוב בשוה"ג וכיו"ב), דלכאורה זה שאין שייך פילא בקופא דמחטא אין זה מוסיף ביאור במהלך המאמר שמבאר ההעלם שבזמן הגלות (ואדרבה, מבאר שההעלם אינו גדול כל כך).

וע"פ הנ"ל אולי יש לומר, דכיון שכללות הביאור במאמר דת"ש הוא אודות החסרון והעלם מעלת ישראל בזמן הגלות, לכן מדגיש יותר את גודל ההעלם שבעת השינה, עד ששייך אפי' חיבור הפכים שלא שייך שיהי' במציאות (עכ"פ ממחשבתו שבמשך היום); משא"כ במאמר דתשד"מ, בו עיקר הביאור הוא שישנה מעלת ישראל בזמן הגלות ג"כ, מדגיש בעיקר איך כל הכחות ישנם במציאות ויכולים להיות אמיתיים, ולכן מדגיש שאין בחלום (מצ"ע) חיבור הפכים כזה שאינו אמיתי ואינו

כלומר: גם המעלה דישראל בענין הגילויים (מוחין העליונים) היא מחמת מעלתם העצמית (שהם חד עם הקב"ה), דהיינו שהיא ביטוי של מעלתם העצמית בגדרי סדר השתלשלות. ולכן, גם כשבסדר השתלשלות אינה נרגשת מעלתם - הרי מצד האמת הם עליונים גם בסדר השתלשלות. ואכ"מ.

18. ולכשתמצי לומר, דוקא לפי ביאור זה מתאים הלשון חיבור הפכים, דלפי המבואר לפני זה מבואר רק שאין ניכר מעלת ישראל, אך אין ענין של חיבור הפכים. משא"כ להמבואר כאן שהחסרון של ישראל מגיע בו-זמנית ומצד העילוי דוקא, הוא ענין של חיבור הפכים.

שייך במציאות.

י"ד.

### המעלה בעצם ענין הגלות

אמנם לכאורה קשה על הביאור הנ"ל. דהמבואר במאמר דתשד"מ שבזמן הגלות ישנם כל האורות, היינו שהם נכללים במקורם, אך למטה הם בהעלם ואינם פועלים פעולתם.

ועד"ז במשל, דזה שהנפש עולה ושואבת לה חיים היינו שהכחות נכללים במקורן בנפש, אך למטה הם בהעלם.

משא"כ המבואר בתחילת ס"ב במאמר שישנם כל הכחות כולל רצון ותענוג, הלשון הוא "שבעת השינה ישנם כל אבריו וגידיו (וגם החיות שבהם) וישנם אז כל כחות הנפש, ופועלים פעולתם", היינו שבעת השינה ישנם למציאות הכחות לא רק במקורם בנפש, אלא גם פועלים פעולתם בגוף, אלא שפעולתם בגוף היא באופן של חיבור הפכים.

וא"כ כיצד שייך לומר שמ"ש במאמר שישנם למציאות הכחות בעת השינה כולל רצון ותענוג, הוא ביאור לכך שההעלם שבזה"ג מגיע מצד העילוי, והרי בעת השינה מציאות הכחות היא גם בפעולתם בגוף, משא"כ בהמבואר במאמר הכחות נכללים במקורם?

והנה, ע"פ שני הביאורים הנ"ל, במאמר דתשד"מ ישראל אינם נמשלים לכח פרטי אלא לכללות הכחות, שאין ניכר מעלתם בזמן הגלות (והטעם שמזכיר גם רצון ותענוג הוא מפני שמזכיר את כל הכחות, שהרי באמת גם הם ישנם בעת השינה).

ובפרטיות יותר אולי יש לומר, שהטעם שמזכיר רצון ותענוג הוא משום שלפי המבואר במאמר זה המעלה דישראל שבזמן הגלות שייכת לרצון ותענוג דוקא.

דנה, לאחר שמבאר בסעיפים ג-ד שם שגם בזמן הגלות ישנה המעלה דישראל בשלמות, ואדרבה, "מיטן גאנצן שטורעם", מבאר בסעיף ה שענין הגלות גופא (מה שאין ניכרת המעלה דישראל) מגיע מהמעלה דישראל ומבטא את החיבה של הקב"ה לישראל. וכמו שארז"ל שבעת החורבן היו כרובין מעורין זב"ז, כיון שאז היה אור נעלה ביותר שלמעלה מהשתלשלות.

ובהערה שם מצויין ללקו"ש ח"ב<sup>1</sup>, שם מבאר זאת ע"פ משל מהשפעת רב לתלמיד, שבשעה שהרב משפיע שכל לתלמיד ותוך כדי ההשפעה מבריק לו דבר שכל במוחו, הוא עוצר את ההשפעה לתלמיד ומתעמק בהברקה כדי שתתפס בשכלו, ועי"ז יוכל אח"כ להשפיעה לתלמיד.

ומובן, שבשעה שהרב מפסיק את השפעת השכל הרי לגבי התלמיד זה 'חורבן', שאינו מקבל כעת השפעת שכל, ומ"מ מובן ופשוט שככל שהרב מפסיק יותר זמן מלהשפיע, הרי זה מוכיח שמדובר בשכל עמוק יותר, וממילא לאחר מכן התלמיד יקבל כשהרב שכל עמוק יותר.

והנמשל מזה בענין הגלות, דאין זה רק שמחמת התכללות הגילויים בשרשם נפעל הגלות למטה, אלא שככל שישנו יותר החיבה דישראל למעלה ממילא למטה ישנו הגלות באופן קשה יותר, ואם כן, ענין הגלות עצמו, ההעלם עצמו, מבטא מעלתם של ישראל.

וממשיך במאמר, שיש להוסיף בזה ע"פ מה שארוז"ל "חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך", שבזמן הגלות נמשלה נכסת ישראל לאישה שהלך בעלה (הקב"ה) למדינת הים, לכן היו הכרובים אז "כמעט איש ולויות". כי מהפקידה עצמה ברגע שלפני הגלות נעשה מיד המשכת האור גם למטה, אלא שזהו באופן של עיבור והעלם, והלידה והגילוי תהי' בגאולה<sup>20</sup>.

## יא.

### המעלה בעצם ענין הגלות בעומק יותר

ובמקום אחר מבואר יתירה מזו:

בשיחת ש"פ שופטים תשמ"ט<sup>21</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר בפנימיות הענינים את ההלכה האחרונה דהל' חובל ומזיק ברמב"ם: "ספינה שחשבה להישבר מכובד המשו, ועמד אחד מהן והקל ממשאה והשליך בים פטור, שהמשא שבה כמו רודף אחריהם להרגם, ומצוה רבה עשה שהשליך והושיעם":

ספינה קאי על הנשמה המלובשת בגוף, והים קאי על טרדות העולם. וכאשר ה'ים סוער' בזמן הגלות, ישנו מצב שה'ספינה', נשמות ישראל, 'חישבה להישבר', מחמת החלישות בתורה ומצוות המגינים על ה'ספינה'.

ועל זה פוסק הרמב"ם שכאשר ישנו חשש שה'ספינה חישבה להישבר' מחמת שאין ישראל יכולים לקיים כל המצוות מעול הגלות, אזי "עמד אחד מהן והקל ממשאה והשליך בים", הקב"ה הקל למעליותא על עם ישראל שלא יצטרכו לקיים חלק גדול מהמצוות בזה"ג (על ידי ש'השליך בים', נתעלו לשרשן).

ומבאר שבזה רואים את גודל מעלתם של ישראל שלמעלה מהתורה - שבשביל טובתם של ישראל 'הקל ממשאם', כיון שהתורה היא בשביל ישראל, ו'אם אין ישראל תורה למה'!

ובהע' 69 שם: "...וע"פ המבואר כאן אולי יש לבאר בזה - שחסרון המצוות הוא בגלל גילוי רצון

20. ובסגנון אחר ראה המשך תער"ב (פרכ"ד-ה) בענין הגלות, שהוא "עד"מ האב האוהב את בנו מצד הטבע שהיא אה' עצמית דאה' זו ישנו בלבו בתמידות רק שהיא בהעלם כו', וכאשר הבן נופל לארץ או מתנפץ וכדומה אזי ירגו ויכעס עליו האב מאד על אשר הושפל ונמאס כ"כ ומייסר אותו ע"ז.

"וכ"ז הוא שהאה' הכריחה אותו לזה כי אם לא הי' אוהבו לא הי' איכפת לו כלל מה שנשפל כמו שלא יכעוס על בן חבירו כו', רק מצד עוצם אהבתו אליו הוא מתרגז כו' מפני שנוגע הדבר ללבו כו', וכל שהבן יקר יותר ירגו יותר יגיע ללבו כו'. הרי הגם שהחיצוני' הוא גבורה ורוגז ונהנה בזה דוקא הוא פנימי' עוז האה' כו'".

ומבאר שם (פרכ"ה) הדוגמא מזה בענין הגלות, "שזהו משום דהבן יקיר לי אפרים באה' גדולה ועצומה ביותר בבחי' התקשרות עצמי' . . . וידוע שזהו בבחי' עצמו' א"ס . . . הנה בבחי' הפני' והעצמי' ואוהב את יעקב כו', וע"כ נוגע מאד הלכלוך שלהם, שזהו מצד פנימיות האהבה".

21. סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 672.

העצמי ואהבה עצמית דהקב"ה לישראל שלמעלה מהתורה, ע"ד שמצינו שבזמן החורבן היו הכרובים מעורין זב"ז שמורה על תוקף האהבה והחיבה וכו'" (ומציין שם בחצע"ג למאמר דידן סעיף ה).  
ובשוה"ג שם: "ועד"ז בנוגע להחורבן עצמו - ש"כילה חמתו על העצים ועל האבנים" (איכ"ר פ"ד, יד), היינו, שהקב"ה מוותר על ביהמ"ק (ביתו שלו) בשביל ישראל".

ומזה מובן עומק נוסף כמה שענין הגלות מבטא את מעלתם של ישראל: לא רק שזהו ה'עיבור' של האור שלמעלה מסדר השתלשלות שכבר נמשך בעולם, אלא שגם בפרט זה גופא שהאור עודנו בהעלם מתבטא המעלה דישאל, בהא ש'הקל ממשאם' בקיום המצוות, וכן בחורבן שכילה חמתו על העצים ועל האבנים ולא על ישראל ח"ו, שבוה מתבטאת החיבה והקשר העצמי של הקב"ה לישראל<sup>22</sup>.

## יב.

### הטעם שמביא בהמאמר רצון ותענוג

ולפי זה יש לבאר מדוע מודגש במאמר שגם הכחות דרצון ותענוג ישנם בעת השינה ופועלים פעולתם:

לא זו בלבד שגם בזמן הגלות ישנה המעלה העצמית דישאל (מציאות הכחות בעת השינה), ואדרבה בזמן הגלות היא בתוקף יותר (מצד התכללות הכחות במקורם, 'מיטן גאנצן שטורעם'), אלא שממעלה זו עצמה מגיע ענין הגלות (עיבור והעלם של האור שלמעלה מסדר השתלשלות), ועד שהגלות עצמה מבטאת את החיבה דישאל (ש"הקל ממשאן" ו"כילה חמתו על העצים ועל האבנים").

וכיון שבזמן הגלות עצמה ישנו "גילוי רצון העצמי ואהבה עצמית דהקב"ה לישראל", אולי י"ל שזהו הטעם שמביא בהמאמר שישנם בעת השינה גם רצון ותענוג, שבוה מרמז על הרצון והאהבה העצמית של הקב"ה לישראל שישנה בזמן הגלות.

ולפי זה מבואר כיצד גם בזה"ג ישנה פעולת הכחות בגוף, ועד"ז פעולת האורות למטה, דגם הגלות עצמה מגיעה מצד העילוי של ישראל בזה"ג, וזהו ביטוי ישיר לאהבה עצמית דהקב"ה לישראל. אלא שכשם שבעת השינה הביטוי של הכחות הוא באופן של חיבור הפכים, עד"ז הביטוי של האהבה עצמית בזה"ג הוא באופן של העלם מעלת ישראל, חיבור הפכים. [ואולי יש לבאר שלפי זה גם חיבור ההפכים הוא גדול יותר, שהרצון העצמי בישראל מתבטא בענין הגלות עצמו<sup>23</sup>].



22. אמנם המעלה דישאל שבוה"ג המבוארת בשיחה דתשמ"ט, אינה בעצם ענין הגלות שהוא מצד המעלה דישאל, אלא בענין פרטי בגלות, ש'הקל ממשאם' בקיום התומ"צ, ועד"ז בחורבן שבמקום שיכלה את ישראל רח"ל, כילה חמתו על העצים ועל האבנים.

משא"כ כרובין מעורין זב"ז (ועד"ז המובא בהמשך תער"ב שם) הוא ביאור שעצם הגלות מגיע מהחיבה לישראל, אלא שבא באופן של חורבן.

23. ראה לעיל ס"ז.

## החילוק בין מהות ופעולת השכל והמדות

שכל ומדות הם הפכים זה מזה בפעולתם ובעצם מהותם / נקודות הדורשות ביאור / הקדמה - ביאור הרבי בנוגע להצטרפות המושכל למוחין / ביאור הדברים שהמושכל נשאר מובדל, ולפ"ז ישוב קושיא הב' / תירוץ קושיא הא' בנוגע לפעולת השכל והמדות / ביאור בעומק יותר דההשפעה משכל לשאר הכוחות הוא ע"ד ענין האור / ביאור ע"ז היחס שבין המושכל להשכל / עפ"ז מבואר יותר החילוק שבין עצם ופעולת המוחין והמדות

הת' יהודה שי' יפרח  
בוגר הישיבה

### א.

#### שכל ומדות הם הפכים זה מזה בפעולתם ובעצם מהותם

ידוע המובא רבות בחסידות, ששכל ומדות הם חלוקים זה מזה, והפכים זה מזה לגמרי, הן בפעולתם, והן בעצם מהותם.

בהחילוק בפעולתם של המוחין והמדות מבואר בד"ה ביום השמע"צ תרס"ה:

"דהרי פעולת המדות כמו לפעול פעולת החסד עד"מ, הוא דוקא כאשר יש על מי להתחסד, או פעולת הרחמים הוא כאשר יש על מי להתרחם. . משא"כ בשכל הוא בהיפך, שגם כשלא יש לפני מי להשפיע מ"מ יוכל לישב לעצמו ולהשכיל השכלות".

כלומר, פעולת המדות היא דווקא כאשר יש למי להשפיע, משא"כ פעולת המוחין יכולה להיות גם כשאין זולת שאליו אפשר להשפיע את תוכן ההשכלה.

ומוסיף ומבאר, שמחולקים לא רק בפעולתם, אלא גם בעצם מהותם:

"וגם עצם מהות המדה, עד"מ מדת האהבה שהיא לאהוב איזה דבר, הנה צ"ל מציאות איזה דבר שיאהבנה, דאם לא יהי' מציאות הדבר אינו נופל מציאות האהבה, ואם גם איננה פה דבר הנאהב מ"מ מציאותו יש בעולם שלכן אוהבה כו', ונמצא דעצם מהות המדה שייכה דוקא כשיש זולת".

משא"כ במוחין, "עצם מציאת החכמה הנה טבעה בהיפך מהמדות, שכאשר צריך להשכיל איזה דבר חדש הנה מצמצם כל הכחות אפי' כל כחות הגוף ומשתיקים ומצמצם חכמתו שתשקוט מפעולתה

1. סה"מ תרס"ה ס"ע מא ואילך.



להעלותה לבחי' משכיל הוא מקור השכל עד שיושפע שפע ההשכלה מן המשכיל הוא מקור השכל לשכל כו".

כלומר, דמדות עיקרם זולת, דאין אדם מתעורר במדה א"כ יש זולת שכלפיו מתעורר במדה זו, וגם אם אין הזולת פה בפועל, הרי מציאות זו של הזולת עוררה אותו למדה זו. משא"כ במוחין הוא להיפך, שהזולת מפריע לאדם להשכיל, ולא רק אדם זה, אלא אפילו באדם עצמו שאר כוחותיו של האדם עצמו מפריעים לפעולת ההשכלה, ועד שגם כח החכמה עצמו צריך להשקיטו מפעולתו ולהעלותו למקור השכל.

## ב.

### נקודות הדורשות ביאור

והנה לפי הנ"ל יוצא שהמדות והמוחין מתחלקים לב' ענינים, דהן המוחין מתחלקים לעצם המוחין ופעולת המוחין, והן המדות מתחלקים לעצם המדות ופעולת המדות.

והחילוק בין עצם המדות לפעולת המדות המבואר במאמר, הוא, דעצם המדות קאי על התעוררות המדה באדם עצמו, משא"כ פעולת המדות קאי על המדה המביאה לבפ"מ לגבי הזולת, כגון להתרחם או להתחסד.

ובמוחין, עצם המוחין קאי (לכאורה) על עצם הכח להשכיל השכלות, ופעולת המוחין היינו שהאדם משכיל השכלות בפ"מ.

(ולפ"ז מבאר החילוק בין פעולת המדות לפעולת המוחין, דפעולת המדות היא דוקא כאשר יש זולת, משא"כ פעולת המוחין היא גם כאשר האדם משכיל בעצמו השכלות).

ולכאורה צ"ל, מדוע מבאר במאמר דהדרגא דפעולת המדות היא דוקא כאשר המדה מגיע לבפ"מ לגבי הזולת (וכאשר המדה מתעוררת באדם עצמו אין זה נקרא פעולת המדות אלא עצם המדות), משא"כ הדרגא דפעולת המוחין היא (לאו דוקא כאשר משפיע דבר שכל לזולת, אלא גם) כאשר משכיל השכלות לעצמו?

דלכאורה היה צ"ל דהדרגא דעצם המוחין היינו כאשר האדם משכיל השכלות לעצמו (ע"ד שהתעוררות האהבה אצל האדם נק' עצם המדה), והדרגא דפעולת המוחין היא כאשר משפיע דבר שכל לזולת.

וא"כ ימצא שאין חילוק בין פעולת המוחין לפעולת המדות, דהן במוחין והן במדות פעולתם היא ההשפעה לגבי הזולת, דבמדות הוא שמתחסד או מתרחם על הזולת, ובמוחין הוא שמשפיע דבר שכל

2. ראה ד"ה נר חנוכה תרס"ו (המשך תרס"ו ע' קמט) "וגם עצם מהות המדה שהיא האהבה עד"מ, היא דוקא כשיש דבר הזולת מה שיאהב, אז נתעורר במדת האהבה", היינו שהתעוררות האהבה נכלל בעצם מהות האהבה. אמנם בעצם המדה גופא יש חילוק בין עצם המדה להתעוררות המדה (ראה ד"ה אלה פקודי תש"ל, תורת מנחם – סה"מ מלוקט אדר-סיון ע' צא, "התעוררות המדות (וכ"ש עצם המדות)", היינו שבפרטיות עצם המדות והתעוררות המדות הם ב' ענינים שונים, אבל במאמר כאן מבאר ביחס לפעולת המדות, דלגבי פעולת המדות נקרא התעוררות המדות עצם המדות.

לזולתו, וצ"ב המבואר במאמר שדוקא פעולת המדות היא לגבי הזולת, משא"כ פעולת המוחין היא גם באדם עצמו.

גם צלה"ב במה שמבאר בחילוק בין עצם המוחין לעצם המדות, דעצם מהות המדה היא "גם [אם] איננה פה דבר הנאהב מ"מ מציאותו יש בעולם שלכן אוהבה", כלומר שגם בהתעוררות המדה באדם לעצמו צריך שיהיה בעולם מציאות של זולת כדי שתהיה אצלו התעוררות המדה, משא"כ במוחין.

דלכאורה, כשם שבמדות לא שייך שיהיה התעוררות מדה ללא דבר הזולת שכלפיו תהיה התעוררות מדה זו, עד"ז לכאורה לא שייך להשכיל דבר שכל ללא דבר שזולת לאדם, דהשכל חושב בדברים שחוץ ממנו, ואם לא יהיה בעולם מציאות שהיא זולת לאדם על מה ישכיל.

וא"כ ימצא שגם בעצם המוחין ועצם המדות אין חילוק, דכשם שבמדות לא שייך מדה ללא מציאות זולת, עד"ז במוחין לא שייך מציאות שכל ללא דבר זולתו שישכיל בו, וצ"ב המבואר במאמר שרק עצם המדות תלוי במציאות זולת, משא"כ עצם המוחין אינו תלוי במציאות זולת.<sup>3</sup>

## ג.

### הקדמה - ביאור הרבי בנוגע להצטרפות המושכל למוחין

והנה בנוגע לשאלה הב' דלעיל, מדוע אומר במאמר שעצם המוחין לא מתייחסים לזולת והרי כל ההשכלה היא בדבר הזולת, הנה בלקו"ש<sup>4</sup> הרבי מביא את החילוק הנ"ל בין מוחין למדות: "החידוש שבמדות ורגש הלב על השכל הוא, שכל גדר המדות הוא רק ההתייחסות אל הזולת. דענין השכל אינו תלוי בזולת, שהרי יכול אדם להשכיל השכלות לעצמו, ואדרבה, התרכזות המחשבה ועיון והעמקה בדבר שכל דורשים התבודדות, והזולת מבלבל בזה; משא"כ ענין המדות הוא — היחס לאדם (או דבר) שחוץ ממנו, אם להתקרב אליו (אהבה) או להתרחק ממנו (יראה) וכיו"ב".

ובהערה<sup>5</sup> שם מעיר: "משא"כ זה שענין השכל הוא הבנת ה"מושכל" — הרי בזה נשאר "מובדל" עדיין ממנו, שלכן אין בזה ענין של התפעלות, שאין הבנת הדבר פועלת בו שינוי (שזהו כבר ענין המדות)".

3. בפשטות היה אפ"ל דע"פ המבואר במאמר הרי עצם המוחין קאי לא על ההשכלה בפועל, אלא על הכח המשכיל, וא"כ נמצא מובן דבעצם המוחין אין עדיין יחס לזולת כיון שאין בו מציאות שכל עדיין, וא"ש מ"ש במאמר שבעצם המוחין אין יחס לזולת, היפך טבע המדות.

אמנם, נוסף לזה שהא גופא צ"ב, מדוע במדות עצם המדה היינו התעוררות המדה ובמוחין עצם המדה קאי רק על עצם כח החכמה ולא על ההשכלה בפועל (ע"ד השאלה בפנים לגבי החילוק בין פעולת המדות לפעולת המוחין), מהמאמר משמע שגם בהשכלה בפועל, "כאשר צריך להשכיל איזה דבר חדש", אי"ז שייך למציאות של זולת כיון שמצמצם כל כוחותיו, ולכאורה אף שמצמצם כל כוחותיו והזולת מפריע להשכלתו, הרי עיקר ההשכלה היא בדבר מושכל הזולת לו.

גם צלה"ב לפ"ז, מה החילוק בין עצם המוחין לפעולת המוחין, דכיון שגם פעולת המוחין היא השכלת השכל באדם עצמו, וגם עצם המוחין הוא "כאשר צריך להשכיל איזה דבר חדש", א"כ מה החילוק ביניהם, דהא שניהם הוא ההשכלה בפ"מ?

4. לקו"ש חל"ט עמ' 54.

5. הערה 18.

היינו, שמביא את השאלה הנ"ל מדוע בהשכלת שכל אף שהמושכל הוא זולת להאדם אי"ז נקרא יחס לדבר הזולת, ומבאר, דאף שבאמת ההשכלה היא בדבר הזולת הרי אי"ז נקרא יחס לדבר הזולת כיון שהדבר הזולת נבדל ממנו (שמטעם זה אין במוחין ענין של התפעלות).

וצריך ביאור בכוונת הדברים, דלכאורה המוחין אינם מובדלים מהמושכל, ואדרבה, וכמ"ש בתניא<sup>6</sup> שהיחוד של המוחין עם המושכל הוא "יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות, להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה", והטעם לכך שבמוחין אין ענין של התפעלות הוא משום דזהו מהות המוחין שהם בקרירות, בשונה מהמדות שהם בחמימות הרי במהותם הם ענין של התפעלות, אבל אעפ"כ לכאורה אין זה בגלל שהמוחין מובדלים מהמושכל, רק שאינם בהתפעלות מזה מצד טבע המוח שהוא בקרירות, ומדוע כותב שבהבנת המושכל אזי המושכל נשאר מובדל ממנו?

#### ד.

#### ביאור הדברים שהמושכל נשאר מובדל, ולפ"ז ישוב קושיא הב'

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים, דמש"א במאמר ש"מוחין הוא לעצמו", אין הכוונה שמוחין הם כח עצמי באדם, ואין המוחין שייכים כלל לזולת, דהרי כנ"ל גם המוחין הוא כח מכחות הנפש ולא עצם הנפש, אלא החילוק בין מדות למוחין הוא, דמדות הא שמתעורר במדה כלפי דבר הזולת ה"ז חלק ממהות המדה, דכל ענינים הוא שמתעורר במדה לזולת, משא"כ במוחין הרי בתנועתם ובצורת פעולתם הם קרובים אל האדם עצמו, דזהו עיקר ענינם ומהותם, והזולת (המושכל) פחות תופס אצלם מקום.

והענין, דבמדות אף שיש את כח החסד וכח הגבורה שבנפש, הרי אין זה עיקרה של המדה, דעיקרה של המדה הוא כאשר מתעורר באהבה עד"מ בפועל לזולתו, והיינו דמציאות המדה ועיקרה היא היחס לזולת, ולולא הזולת לא רק שלא היה מתבטא כח החסד או הגבורה שבאדם, אלא שאין כאן ענין מדה כלל, דמהות ענינם של המדות היא אופן היחס של האדם לזולתו.

משא"כ במוחין, הרי אין עיקרם של המוחין כיצד האדם מתייחס למושכלות שונים, אלא דעיקר החכמה הוא עצם היכולת להתחכם, אלא שאם לא יהיה דבר זולתו אזי בפועל לא יהיה לו במה להתחכם ולא יבוא כח החכמה לידי ביטוי, אך עיקר החכמה אינו היחס למושכלות שזולתו, אלא שהמושכלות הם כלי לכח החכמה.

וי"ל הדוגמא לזה מלשון בני אדם, "הא דאמרינן בעלמא", דאדם יקרא בשם 'איש החסד' כאשר הוא עושה חסדים בפו"מ, משא"כ אם אינו מתחסד בפו"מ רק שבכח מדותיו הטבעיים הוא יכול להתחסד, לא יקרא בשביל זה בשם 'איש החסד'.

והטעם לזה הוא כנ"ל, דעיקר המדה היא האופן בה האדם מתייחס לזולתו, ולא הכח בנפש לעורר מדות, ולכן עיקר המדה היא כאשר פועל מצד מדה זו בפו"מ, משא"כ כאשר לא באה מדה זו לפועל, אף שישנה בכח אצל האדם, הרי לא זהו עיקר ענין המדה, ולכן לא יקרא על שם מדה זו<sup>7</sup>.

6. פרק ה.

7. ראה לקמן הערה 8.

משא"כ כאשר אדם נקרא בשם 'חכם', אין הכוונה דוקא שהוא מנצל את כישוריו בפועל, ומשכיל השכלות הרבה בפו"מ, אלא נקרא בשם חכם ע"ש שכלי שכלו טובים, וביכלתו להשכיל השכלות הרבה בטוב וכו'.

והטעם לזה גם הוא כנ"ל, דעיקר המהות דמוחין הוא עצם היכולת להתחכם, ולא היחס למושכלות, דאין השכלת המושכלות עיקר ענין השכל, אלא הם רק כלי וביטוי לכח החכמה. ולכן אדם שכלי שכלו טובים וביכלתו להתחכם, אף שבפו"מ לא השכיל הרבה, יקרא בשם חכם, משא"כ אדם שאין כלי שכלו טובים, אף אם בפו"מ נתייגע והשכיל השכלות הרבה, לא יקרא בשם חכם.

ולפ"ז מבואר מ"ש בהערה הנ"ל בלקו"ש ד"זה שענין השכל הוא הבנת ה"מושכל" – הרי בזה נשאר "מובדל" עדיין ממנו", דאף שבפועל השכל מתאחד עם המושכל, הרי כיון שאין המושכל ענינו של השכל, אלא רק כלי לכח השכל, א"כ אין לשכל ענין במושכל זה דוקא, ולכן נקרא שמובדל ממנו.

וזהו שממשיך שם "שלכן אין בזה ענין של התפעלות, שאין הבנת הדבר פועלת בו שינוי (שזהו כבר ענין המדות)", דזה שהשכל אינו מתפעל בהשכל זהו תוצאה מזה שאינו מתאחד עם המושכל אלא הוא נבדל ממנו, דבאמת אין לשכל ענין במושכל זה דוקא, אלא לגלות כח שכלו.

משא"כ המדות, הרי אדרבה כל ענינם הוא היחס לזולת, וזהו כל מציאות ומהות המדה, וא"כ המדה אינה נבדלת מהזולת, אלא מאוחדת עמו ממש.

[ולכן בדוגמא הנ"ל מ'איש חכם' ו'איש החסד', בנוגע למדות האדם נקרא ע"ש התעוררותם בפו"מ, ובנוגע למוחין אינו נקרא ע"ש ההשכלות בפועל (אלא ע"ש יכולתו להשכיל), דבמדות שהם מאוחדים עם הזולת, א"כ האדם מיוחד עם הזולת ונקרא ע"ש היחס אליו בפועל, משא"כ בהשכלה שאין האדם מתייחס להשכלות בפועל, אזי אינו נקרא ע"ש שהשכיל בפו"מ, אלא ע"ש מעלת כלי מוחו עצמם<sup>8</sup>].

וא"ש הביאור במאמר דעצם מציאות החכמה היא בהיפך מהמדות, דאף שגם בשכל הוא משכיל בדבר הזולת ממנו, הרי מהות השכל הוא אינו הזולת אלא היכולת להשכיל (שלכן בשעת ההשכלה "מזמזם חכמתו שתשקוט מפעולתה להעלותה לבחי' משכיל הוא מקור השכל").

## ה.

### תירוץ קושיא הא' בנוגע לפעולת השכל והמדות

ולפ"ז יבואר גם קושיא הא', מדוע במדות מגדיר במאמר שעצם המדות הוא התעוררות המדות ופעולתם הוא כשמגיע בפו"מ לזולת, ובמוחין שעצם המוחין הוא עצם היכולת להתחכם ופעולתם הוא ההתחכמות בפו"מ:

במדות, כיון שמהותם היא היחס לזולת וזהו כל המציאות דהמדה, א"כ עצם המדה הוא התעוררות

8. ולהעיר, שלפ"ז הא שבמדות אינו נקרא ע"ש הכוחות עצמם, והא שבמוחין אינו נקרא ע"ש ההשכלה בפועל, הוא מב' טעמים שונים. במדות הוא משום שכאשר אין התעוררות מדה בפועל אין כאן מציאות מדה כלל, ולכן אינו יכול להקרא על שמה, ובמוחין הוא משום שההשכלה בפועל אינה מאוחדת עמו ולכן אינו נקרא על שמה.

המדדה, דביכולת לאהוב עד"מ, אין עדיין למציאות מדה, שהרי אינו מתייחס לזולת, משא"כ כאשר מתעורר במדה לזולתו ה"ז עצם ומהות המדה.

וממילא, פעולת המדות, היינו בפועל ממש של המדה, היא כאשר מתחסד בפועל לזולתו, או להיפך שמתנהג בגבורות וכיו"ב, דכיון שענינה של המדה הוא היחס לזולת, א"כ פעולתה של המדה היא כאשר מתנהג בפועל לזולתו לפי התעוררות המדה שהיתה אצלו.

דאף שגם התעוררות המדה היא מתייחסת לזולת, דהוא מתעורר במדה זו לזולתו דוקא וזהו כל מהותה של מדה זו, אעפ"כ כיון שמהותה היא הזולת, והזולת עדיין לא קיבל מאומה ממדה זו, א"כ אין זה עדיין פעולת המדות. ולכן פעולת המדות היא רק כאשר מתנהג לזולתו בפו"מ כפי הוראת המדה שנתעוררה אצלו.

משא"כ במוחין, כיון שמהות השכל הוא היכולת להשכיל ולא היחס למושכלות, א"כ עצם השכל הוא היכולת להשכיל ולא ההשכלה בפועל, דההשכלה בפועל היא רק כלי לעצם ענין המוחין שהוא יכולתו להשכיל.

ופעולת המוחין הוא כאשר שכלו בא לידי ביטוי בהשכלת השכלות בפו"מ, דסו"ס הרי כיון שענין השכל הוא יכולתו להשכיל, א"כ פעולתו היא כאשר משכיל בפו"מ (ואין בזה חילוק אם משכיל בפו"מ לעצמו או לזולתו, ואין ההשפעה לזולתו נוגעת לעצם כח השכל).

וא"כ א"ש מ"ש במאמר דפעולת המוחין היא גם לעצמו ופעולת המדות היא לזולתו דוקא, דפעולת המוחין היא שמשכיל השכלות (עכ"פ גם) לעצמו, ופעולת המדות היא שמתנהג לזולתו בפועל ע"פ הוראת המדות שנתעוררו אצלו.

## ג.

**ביאור בעומק יותר דההשפעה משכל לשאר הכוחות הוא ע"ד ענין האור**

ויש לבאר ענין זה בעומק יותר:

דהנה, במאמר ד"ה ואלה פקודי תש"ל<sup>9</sup> מבאר הרבי, שגם באדם עצמו השכל הוא למעלה מזולת, והיינו שנבדל משאר הכחות שבו. ובלשונו הק': "ולהוסיף, דזה שהשכל הוא למעלה משייכות לזולת, הכוונה בזה היא לא רק לזולת שמחוץ להאדם, אלא גם להענינים שבאדם עצמו שהם "זולת" לגבי השכל. ולכן, בכדי לבוא על דבר שכל צריך לצמצם ולהעלים כל הכחות (גם הרצון להבין את השכל), כי כיון שהם זולת לגבי השכל, הם מבבלבליים להבנת השכל (כמו הזולת שמחוץ להאדם). ועד"ז לאידך, דגם כשהוא מבין את השכל, ההשגה היא בריחוק ובהבדלה משאר הענינים והכחות שבאדם, ועד שאפשר שההשגה לא תפעול עליו".

9. ראה בד"ה אלה פקודי הנ"ל: "ולהוסיף, דמזה גופא שאברהם אבינו הצטער על זה שלא הי' לו למי להשפיע, מוכח, שההשפעה (בפועל) להזולת נוגע גם למדת החסד עצמה. דצער הוא כשיש איהו חסרון, וזה שאברהם נצטער על זה שאין ביכולתו להשפיע הוא כי ענין החסד הוא להשפיע, וכשלא ישנה ההשפעה בפועל, חסר בהשלימות דמדת החסד".

10. סעיף ה, תורת מנחם – סה"מ מלוקט אדר-סיון ע' צא.

כלומר, דכיון שהמושכל הוא נבדל מהאדם, ע"כ יכול להיות שהשכל לא יפעל על האדם.

ועפ"ז שואל הרבי, דאם השכל נבדל מהאדם מדוע לפעמים הוא משפיע על האדם, ומבאר: "וזה שהשגת השכל מביאה (בכלל) למדות שבלב ועד למעשה בפועל (גדול תלמוד שמביא לידי מעשה), הוא [לא מפני שענין השכל הוא לפעול בהמדות ובהמעשה, אלא] לפי שהשכל הוא בדוגמת אור, שמאיר בכל מקום. ומזה מובן, דבפעולת השכל על כל הכחות והענינים שבאדם, אין מתגלה ענינו של השכל".

היינו, דזה שבפועל השכל פועל על כוחות האדם למרות שהוא נבדל, זהו משום שהשפעת השכל על הכוחות היא כדוגמת האור שמאיר בכל מקום בלי שהוא מתעסק עם הזולת, אלא שע"י שהוא מאיר בדרך ממילא פועל זה על האדם, ולכן מפעולתו אין אנו יודעים את מהותו. וכמו שמבאר<sup>11</sup> ד"האור מכיון שאין ענינו להאיר (לפעול פעולת האור), לכן אינו מתגלה ע"י שמאיר", כי אין השפעת השכל על הכוחות מהותו אלא פעולתו.

בביאור הדבר יש להקדים ולבאר בנוגע לאור. דהנה מבואר בדא"ח<sup>12</sup> בנוגע למשל מאור השמש, דהמאור אינו מוטריד כלל בהמשכת האור, והאור נמשך ממנו בדרך ממילא, ולכן אין נוגע לו כלל היכן הוא מאיר ובאיזה אופן, דהמשכת האור ממנו אינו בדרך התעסקות כלל. ולא רק לגבי המאור המשכת האור ממנו היא בדרך ממילא, אלא גם לגבי האור שמאיר אזי ההארה היא בדרך ממילא, ואין נוגע לאור כלל אם מאיר במקום פלוני או לא.

והטעם לזה שההארה היא בדרך ממילא אף שאור ענינו להאיר, הוא, דכיון שאור הוא מעין המאור אזי לא אכפת לו היכן הוא מאיר, דאין זה עניינו של המאור, וממילא גם של האור. וזה שבפועל הוא מאיר אין זה בהתעסקות אלא בדרך ממילא.

ועד"ז יש לומר גם בנוגע לאופן השפעת המוחין במדות ובשאר כוחות האדם, דכיון שאין ענין השכל לפעול על המדות ועל שאר הכוחות, אלא עניינו הוא לעצמו ללא שייכות לזולת כלל (כדלקמן), לכן יכול להיות מציאות שכל שלא תפעל עליו מאומה. אלא שלפעמים ישנה התפשטות והשפעה של השכל לכל הכוחות, בדוגמת אור שמאיר בדרך ממילא אף שאין ענינו להאיר (כדלעיל, שלכן אינו טרוד בזה אם מאיר או לא).

## ז.

### ביאור עד"ז היחס שבין המושכל להשכל

ולפי המבואר כאן בנוגע ליחס השכל לשאר הכוחות שהוא ע"ד ענין האור, יש לבאר עד"ז בנוגע לשכל גופא, ביחס שבין השכל למושכל, שהוא ע"ד הארת האור, דכשם שאור אף שמאיר בפועל במקום מסויים ה"ז אצלו שלא בדרך התעסקות אלא בדרך ממילא, כיון שאין זה ענינו של האור, עד"ז בהמשכת המושכל מן השכל, הרי אין המושכל נוגע לעצם מציאות השכל, אלא רק שהוא כלי וביטוי

11. הערה 38.

12. ראה ספר הערכים ח"ב ע' תנב ובהנסמן שם.

לכח השכל, וע"ד מקום מואר שמתגלה בו אור השמש, אך אין אור השמש תלוי ומתעסק במקום המואר.

והיינו שבכל השכלת שכל, הרי העיקר בזה הוא מצד הבהירות שבמוחו (קלארקייט), דכיון שמאיר אצלו אור השכל, ממילא יכול להשיג דבר שכל ולהבינו, והיינו דאי"ז מצד בהירות המושכל, שא"כ לא היה תלוי באדם המשכיל, אלא מצד בהירות המוח המשכיל, שלכן יכול להשכיל השכלות.

וא"כ נמצא שעיקר השכל הוא הבהירות שבמוחו שלכן משיג דברי שכל, רק שהביטוי בפועל לבהירות שבשכלו הוא כאשר משכיל בפועל ממש השכלות, אז ניכר ומתבטא השכל, אבל גם קודם שהשכיל בפועל ישנה למציאות השכל, והיא הבהירות שבשכלו.

וע"ד משל האור, שהוא מאיר מעצמו, וכאשר ישנו עוד מקום שמקבל אור השמש אזי אור השמש בא לידי גילוי במקום נוסף, ואעפ"כ מציאות השמש קיימת גם קודם לכך שהאירה במקום זה, רק שכאשר ישנו מקום נוסף שמקבל אורו הוא מתגלה יותר.

ועד"ז באור השכל, שקיים גם קודם שמתבטא במושכל מסויים, אלא שכאשר מגיע במושכל פרטי אזי הוא מתגלה יותר, אך זהו פעולת השכל, כנ"ל, ולא עצם השכל [וע"ד שהאור הוא מעין המאור אך לא המאור ממש, שלכן הוא משפיע בפועל בעולם, בשונה מהמאור שהוא למעלה מזה ג"כ, עד"ז בשכל שהוא כעין אור, דאף שמשכיל בדבר הזולת, הרי אין זה עיקר מציאותו, ואינו מתפעל בזה].

משא"כ מדות, כיוון שענינים העצמי הוא התפשטות, שענינה הוא שהנפש מתייחסת למציאות זולתה (דמשום הכי המדות הם בהתפעלות, שלא כמו ע"י השכל שצריך להשתיק אפילו את כוחותיו, כנ"ל מהמאמר, משום שהנפש מתפעלת מדבר שחזן ממנה<sup>13</sup>), א"כ מוכרחת מציאות של זולת, דלולא הזולת אין מקום מחוץ להנפש שבו היא תתפשט, וא"כ אין מציאות למדות ללא מציאות של זולת.

ח.

### עפ"ז מבואר יותר החילוק שבין עצם ופעולת המוחין והמדות

וע"פ כל הנ"ל יובן ויבואר עוד יותר מדוע במדות פעולתם היא כאשר משפיע לזולת, ובשכל פעולתו היא אף כאשר משכיל השכלות לעצמו.

דשכל שענינו כנ"ל הוא אור מופשט (קלארקייט), בהירות המוח, א"כ כאשר השכל משכיל השכלה בפועל אזי הוא כבר פועל את ענין ההשכלה להבין ולהשיג ענין זה, שמביא בהירות זו שבמוחו לפועל בהשכלה פרטית, שעצם המוחין הוא הבהירות שבמוחו, והפעולה היא הביטוי של זה בהשכלה פרטית. 10.

משא"כ במדות, זה שהאדם מתעורר במדה מדבר זולת זה המדה עצמה, דקודם להתעוררות המדה אין כאן מציאות מדה כלל, ומדת האהבה שהתגלתה אצלו כלפי אדם מסויים זה גופא המדה, וכמו

13. לקו"ש ח"ו עמ' 115-114.

שמבואר בלשון המאמר<sup>14</sup> "וגם עצם מהות המדה, עד"מ מדת האהבה שהיא לאהוב איזה דבר", שדוקא התעוררות האהבה לאיזה דבר בפועל זה עצם מהות המדה, שלא כמו במוחין שעניינו הוא עצם האור שבשכלו, וההשכלה היא כבר הפעולה, כנ"ל בארוכה.

ולכן פעולת המדות היא דוקא הנתינה בפועל לאדם אחר ולא עצם התעוררות המדה באדם הנותן, ופעולת המוחין היא עצם זה שאדם חושב.





## דרגת הגילוי ד' נדדה שנת המלך

המבואר בד"ה בלילה ההוא תשכ"ה באופן ד' נדדה שנת המלך / ב' הביאורים בלקו"ש ב' נדדה שנת המלך  
והצ"ב בזה / הביאור בזה ע"פ המבואר בס"ח בד"ה בלילה ההוא

הת' משה שי' נאבול  
בוגר הישיבה

א.

### המבואר בד"ה בלילה ההוא תשכ"ה באופן ד' נדדה שנת המלך

במאמר ד"ה בלילה ההוא תשכ"ה מביא כ"ק אדמו"ר את השאלה עה"פ בלילה ההוא נדדה שנת המלך, דלכאורה גם אם היה אומר בלילה סתם היו יודעים שקאי על הלילה עליו דובר בפסוקים שלפנ"ז. ומקדים מ"ש במנהגי מהרי"ל דבשעה שהבעל קורא מגיע לפסוק בלילה ההוא נדדה שנת המלך צריך להגביה קולו, דהטעם לזה מבואר בדרושים ע"פ מ"ש בילקוט דנדדה שנת המלך זה מלכו של עולם, דבלילה ההוא קאי על זמן הגלות שאז הוא זמן של שינה למעלה, וזה שנדדה שנת מלכו ש"ע הוא נס.

ועפ"ז מבאר דיוק הלשון בלילה ההוא נדדה שנת המלך, שהוא זה לשון נסתר, ובלילה ההוא הוא (כתורת הבעש"ט) שההסתר הוא מוסתר, שאין מרגישים את חושך הגלות. ותמורת זה שיהיה שינה כזו גם למעלה, נדדה שנת המלך, שזה מדגיש תוקף הנס.

ושואל ע"ז כ"ק אדמו"ר דבפשט הפסוק המאורעות שהיו בלילה ההוא גרמו לכך שנדדה שנת המלך, וכיצד מתאים זה עם הפירוש דלעיל, שזה שנדדה שנת המלך הוא למרות המצב שהיה בלילה ההוא.

ומבאר, דהחילוק בין 'יום' ל'לילה' הוא בהם עצמם, דיום הוא גילוי וליילה הוא העלם, והחילוק בין 'זה' ל'הוא' הוא באופן היום והלילה, כפי שהם בהמשכה (זה) וכפי שהם בשרשם (הוא).

והשרש לענין היום והלילה הוא בדרגות דאוא"ס ש'למעלה עד אין קץ ו'למטה עד אין תכלית'. דלמעלה עד אין קץ שהו"ע כח ההעלם דאוא"ס, הוא השרש לענין הלילה (ובזה גופא, עצם כח ההעלם שלמעלה משייכות לגילוי – שרש דההעלם והסתר ד'לילה ההוא', שאין נרגש שהוא העלם, וכח

1. תורת מנחם – סה"מ מלוקט ח"ג ע' עג ואילך.

ההעלם ששייך לגילוי – שרש ההעלם והסתר ד'לילה הזה', שנגרש שהוא העלם);

ולמטה עד אין תכלית שהו"ע כח הגילוי של או"ס הוא השרש לענין היום (ובזה גופא, כח הגילוי שבאו"ס – שרש ד'יום הוא', והגילוי בפועל לאחה"צ – שרש ד'יום הזה').

ומבאר דמצד ב' הענינים בכח ההעלם דאו"ס, עצם כח ההעלם וכח ההעלם ששייך לגילוי, ישנם שני ענינים בצמצום, צמצום בשביל הגילוי, וצמצום בשביל לגלות את כח ההעלם דאו"ס. שהצמצום שנמשך מכח ההעלם השייך לגילוי הוא צמצום שבשביל הגילוי, והצמצום שנמשך מעצם כח ההעלם הוא שבו מתגלה כח ההעלם דאו"ס.

ובעבודת האדם, העבודה מצד הצמצום בשביל הגילוי הוא התשוקה והצמאון לצאת מחשכת הלילה, והעבודה מצד שבצמצום מתגלה כח ההעלם דאו"ס הוא ההתבוננות וכו' בשרש דחושך הלילה עצמו.

וע"פ מה שמבאר ד'לילה ההוא' קאי על כח ההעלם שלמעלה משייכות לגילוי שהוא השרש לצמצום שאינו בשביל הגילוי אלא שבו מתגלה כח ההעלם דאו"ס, מבאר השייכות בין הפירוש הפשוט שבליילה ההוא גרם לכך שנדדה שנת המלך, לפירוש שבדרושים שבליילה ההוא גורם ענין השינה;

דזה שבליילה ההוא גורם ענין השינה הוא בההעלם והסתר דבליילה ההוא שלמטה, משא"כ בליילה ההוא שלמעלה, כח ההעלם דאו"ס, הרי אדרבה, ע"י שנמשך בליילה ההוא שלמטה גורם להיות נדדה שנת המלך.

ונמצא לפ"ז דהאופן שיהיה נדדה שנת המלך הוא ע"י המשכת השרש דבליילה ההוא מאו"ס למעלה עד אין קץ.

## ב.

### ב' הביאורים בלקו"ש ב'נדדה שנת המלך' והצ"ב בזה

והנה בלקו"ש<sup>2</sup> מבאר ב' ביאורים בהא שנדדה שנת המלך: א. שנמשך אור בלתי מוגבל שאין שום העלם לגביו, שלכן גם בליילה ההוא עצמו נמשך האור ד'נדדה שנת המלך'. ב. שהסיבה והגורם לנדדה שנת המלך הוא ההעלם וההסתר העצמו דבליילה ההוא, וכמו שבפשטות הענין של נדדה שנת המלך הוא דוקא בליילה.

שלפי ב' ביאורים אלו מבואר הטעם שצריך להגביה קולו בנדדה שנת המלך:

לביאור הא' – הרמת הקול הוא (א) מפנימיות הנפש (ב) ומגיע עד למרחוק. ועד"ז למעלה זהו שאור הבל"ג שלמעלה מגדר העלם נמשך ב'לילה ההוא'.

ולביאור הב' – הטעם להרמת הקול בפשטות הוא כאשר חבריו עומד מרחוק, ועד"ז למעלה דוקא

2. ח"ו שיחה ב לפרשת צו ע' 42 ואילך.

ההעלם וההסתור דבלילה ההוא הביא לכך שנדרדה שנת המלך.

והחילוק בין ב' הביאורים בפעולה של נדרדה שנת המלך, שלביאור הא' האתהפכא של החושך לאור היא לא מצד ענינו של החושך אלא מצד האור שהוא בל"ג, ולכן בפנימיותו ה'לילה' נשאר בהעלם. שזה מורה על כך שהאור שנמשך הוא אור מוגדר, שלכן אין ביכלתו להפוך את החושך עצמו לאור, ורק שמצד הבל"ג שלו אין החושך מעלים לגביו;

ולביאור הב' כיון שה'נדרדה שנת המלך' הגיע מצד המעמד ומצב ד'בלילה ההוא', א"כ מובן שהאתהפכא הוא שהחושך עצמו נהפך לאור. שזה מורה על כך שהאור הוא בלתי מוגדר, שלכן יכול להפוך את החושך עצמו לאור.

וא"כ נמצא לפ"ז שהכח לנדרדה שנת המלך הוא מצד מדריגה שהיא למעלה מגדרים של העלם וגילוי, שרק כך ביכלתה להפוך את החושך עצמו לאור.

ולכאורה צ"ב מדוע מבאר ש'נדרדה שנת המלך' הוא ע"י שנמשך האור שאינו מוגדר בגדר דהעלם וגילוי, ולא כפי שמבאר בד"ה בלילה ההוא שהוא ע"י שנמשך ב'לילה ההוא' שרשו מאוא"ס למעלה עד אין קץ.

## ג.

### הביאור בזה ע"פ המבואר בס"ח בד"ה בלילה ההוא

ויובן זה ע"פ המבואר בס"ח בד"ה בלילה ההוא הנ"ל, דנדרדה שנת המלך הוא למעלה גם מלילה ההוא שלמעלה. דגם לאחר המשכת לילה ההוא שלמעלה בלילה ההוא שלמטה, הלילה נשאר לילה. ועד"ז במס"נ שכאשר הוא בא רק מצד ההסתור הרי אין זה שייך לכחות הגלויים, ובכחות הגלויים הוא נשאר במעמד ומצב דלילה ההוא. וכמו שבעת השינה שאין ניכר מעלת הכחות זע"ז שהוא מצד המעלה שבשינה שהכחות הם כלולים בעצם הנפש, הרי בנוגע לכחות הגלויים זהו חסרון.

[ולכאורה הוא ע"ד המבואר בשיחה בחסרון דנדרדה שנת המלך מצד אור הבל"ג, אלא להיפך. דשם שהמדובר הוא אודות המשכת אור הבל"ג שע"ז נדרדה שנת המלך, החסרון הוא שאין שייך זה לענין החושך עצמו, משא"כ כאן שהמדובר הוא אודות המשכת שרש ההעלם דאוא"ס למעלה עד אין קץ, החסרון הוא שאין זה שייך לכחות הגלויים.]

והצד השווה בב' הענינים, שבשניהם החסרון הוא מצד שהמשכה מוגדרת בגדרים של העלם וגילוי, אלא שבהמשכת האור זה מתבטא שאינו שייך לענין החושך עצמו, ובהמשכת ההעלם דלמעלה עד אין קץ, זה מתבטא שאינו שייך לענין הגלויים].

אלא בלילה ההוא נדרדה שנת המלך הוא ע"י גילוי העצמות שע"ז נעשה החיבור דהעלם וגילוי, שלגבי העצמות ההעלם והגילוי אינם הפכים<sup>3</sup>. וכמבואר בדרושי אדמו"ר האמצעי המשל לזה מצבי

3. ומ"ש במאמר "דנדרדה שנת המלך הו"ע הגלויים הנמשכים מזה שאוא"ס הוא למטה מטה עד אין תכלית (קו הגילוי), הוא החיבור דהעלם וגילוי", אין הכוונה דשרש המשכה דנדרדה שנת המלך הוא מלמטה עד אין תכלית, אלא כנ"ל בפנים

שעינו אחת פתוחה ועינו השנית קמוצה, שזהו"ע גילוי והעלם ביחד<sup>4</sup>.

ועפ"ז מבואר הטעם שבלקו"ש מבאר שנדדה שנת המלך הוא דוקא ע"י המשכת האור שאינו בגדר העלם וגילוי (ובלשון המאמר כאן – המשכת העצמות), דדוקא ע"י נפעל שהלילה הוא עצמו נהפך לאור (משא"כ ע"י המשכת השרש דאוא"ס למעלה עד אין קץ, הלילה הוא דלמטה נשאר בגדר לילה<sup>5</sup>).

ונמצא לפ"ז ג' ביאורים בסיבה לנדדה שנת המלך: א. ע"י המשכת אור הבל"ג שלגביו אין החושך מעלים (שבאופן זה אין זה הפיכת החושך עצמו לאור). ב. ע"י המשכת אוא"ס דלמעלה עד אין קץ בלילה שהוא שלמטה (שבאופן זה אין זה פועל על כחות הגלויים). ג. ע"י המשכת העצמות שלמעלה מגדר העלם וגילוי.



מהמאמר דשרש ההמשכה הוא מהעצמות שבו יש חיבור הפכים דהעלם וגילוי, והמשכה זו היא הנותנת כח להמשכה מלמעלה עד אין קץ, בלילה הוא, שיהיה נדדה שנת המלך, למטה עד אין תכלית.

4. ולהעיר שבלקו"ש ח"ז הנ"ל הביא המשל מהצבי בביאור הא', שמצד האור הבל"ג גם בלילה הוא גופא נדדה שנת המלך. ובפשטות, דגם ביאור זה מתאים להמשל מהצבי, שהרי גם לפי ביאור זה הגילוי דנדדה שנת המלך הוא בלילה הוא עצמו.

אמנם משל זה מתאים יותר עם ביאור הב' בשיחה והביאור בס"ח במאמר, דלפי ביאור הא' בשיחה אף שהגילוי דנדדה שנת המלך הוא בלילה הוא גופא הרי "מ"מ הי' זה מצד האור – ולא שהחשך מצד עצמו נהפך לאור" (הע' 38 שם), וא"כ הרי אף שחדר הגילוי גם בלילה הוא הרי זה למרות ההעלם שלו, ו"הלילה עצמו, בפנימיותו, אמנם נשאר ענין של העלם" (ס"ח שם). וא"כ משל הצבי שעינו אחת פתוחה ועינו אחת קמוצה, היינו שהגילוי הוא גם כשישנו לענין ההעלם בפועל, מתאים יותר לביאור שהסיבה לנדדה שנת המלך הוא גילוי עצמות, חיבור דהעלם וגילוי.

5. ולהעיר שבלקו"ש ח"ז הנ"ל בהמשך למ"ש בפנים שע"י קריאת המגילה מגיעים מההסתר לגילוי העצמות, מביא (בהע' 46) מ"ש בהמשך באתי לגני תש"י ששרש הגלויים הם מאוא"ס למטה עד אין תכלית, ושרש ההעלמות והסתרים הוא מלמעלה עד אין קץ, בחי' אוצר שאינו בגדר גילוי. ולכאורה הביאור בפנים הוא בנוגע לגילוי העצמות שלמעלה מהגילוי דלמעלה עד אין קץ, שהו"ע חיבור דהעלם וגילוי.

ואו"ל הביאור בזה, ובהקדים דהביאור במאמר בס"ח אינו במקום הביאור שלפניו שהגילוי דנדדה שנת המלך בא ע"י המשכת בלילה הוא שלמעלה, אוא"ס למעלה עד אין קץ. וכמ"ש בפירוש בתחילת סעי' ח, דנדדה שנת המלך הוא למעלה מבליטה ההוא, ובלילה הוא גורם לנדדה שנת המלך. והיינו דגילוי העצמות הוא רק הנותן כח לחיבור הפכים דהעלם וגילוי, אבל בשביל שיחדור בענין ההעלם עצמו (בלילה ההוא) הוא ע"י המשכת בלילה ההוא שלמעלה, אוא"ס למעלה עד אין קץ, שהוא השרש בלילה ההוא שלמטה. ובשביל שיחדור גם בכחות הגלויים (נדדה שנת המלך) הוא ע"י הגילוי דלמטה עד אין תכלית (כדלעיל הע' 3).

## במ"ש כתניא "כל צדקה וחסד שאוה"ע עושין אינן אלא להתיהר כו"

הצעת דברי הגמ' / ביאור החילוק בין דעת ר"א לדעת ר' יהושע / השאלה בדברי אדה"ז וביאור כ"ק אדמו"ר / הטעם שאדה"ז לא הביא את דעת ר"א המודעי / ביאור דרנבה"ק וריב"ז מסכימים זע"ז

הת' השליח יוסף יצחק שי' דייצעס  
תלמיד בישיבה

### א.

#### הצעת דברי הגמ'

במס' ב"ב איתא': "תניא אמר להם ריב"ז לתלמידיו בני מהו שאמר הכתוב: צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת נענה רבי אליעזר ואמר צדקה תרומם גוי אלו ישראל דכתיב: ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ וחסד לאומים חטאת כל צדקה וחסד שאומות העובדי כוכבים עושין חטא הוא להם שאין עושין אלא להתגדל בו כמו שנאמר: "די להון מקרבין ניהוחין לאלהה שמיא ומצלין לחיי מלכא ובנוהי". . נענה רבי יהושע ואמר צדקה תרומם גוי אלו ישראל . . וחסד לאומים חטאת כל צדקה וחסד שהאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן שאין עושין אלא כדי שתמשך מלכותן שנאמר: "להן מלכא מלכי ישפר עליך וחטיך בצדקה פרוק . . תהוי ארכא לשלותיך" וגו', נענה רבן גמליאל ואמר . . וחסד לאומים חטאת כל צדקה וחסד שהעכו"ם עושין חטא הוא להם שאינן עושין אלא להתיהר בו וכל המתיהר נופל בגיהנם שנא' . . אמר ר"ג עדיין אנו צריכים למודעי, ר"א המודעי אומר . . כל צדקה וחסד שהעכו"ם עושין חטא הוא להם שאין עושין אלא לחרף אותנו בו שנאמר: "ויבוא ויעש ה' כאשר דבר כי חטאתם לה' ולא שמעתם בקולו והיה לכם הדבר הזה" נענה רבי נחוניא בן הקנה ואמר צדקה תרומם גוי וחסד לישראל, ולאומים חטאת. אמר להם ריב"ז לתלמידיו נראין דברי ר' נחוניא בן

1. י, ב.

2. משלי יד, לד.

3. שמואל-ב, ז, כג.

4. עזרא ו, י.

5. דניאל ד, כד.

6. ירמיה א, ג.

הקנה מדברי ומדבריכם לפי שהוא נותן צדקה וחסד לישראל ולעכו"ם חטאת, מכלל דהוא נמי אמר, מאי היא, דתניא אמר להם ריב"ז כשם שהחטאת מכפרת על ישראל כך צדקה מכפרת על אומות העולם. ע"כ.

ונמצא מדברי הגמ' דשש דעות הן בהסברת הפסוק צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת. ד' דעות הראשונות שוים בפירושן שצדקה תרומם גוי קאי על ישראל, וחסד לאומים חטאת קאי על הצדקה של אוה"ע שנחשבת לחטא, אלא שנחלקו בטעם לכך שנקרא חטא: לדעת ר"א הוא משום שאין עושיין אלא להתגדל, לדעת ר' יהושע הוא כדי שתמשך מלכותן, לדעת ר"ג כדי להתיהר ולר"א המודעי כדי לחרף את ישראל;

רנבה"ק מפרש הפסוק באופן אחר, דהן הצדקה והן החסד קאי על ישראל, והחטאת קאי על אוה"ע, והפס' נקרא 'צדקה תרומם גוי וחסד [לישראל, ו] לאומים חטאת';

וריב"ז מחלק הפסוק כד' דעות הראשונות, אלא שמפרש 'חטאת' למעליותא, דכשם שהחטאת מכפרת על ישראל כך הצדקה מכפרת לאוה"ע, ולא כד' הדיעות הראשונות שפירשו חטאת לגריעותא.

## ב.

### ביאור החילוק בין דעת ר"א לדעת ר' יהושע

והנה בפשטות הכוונה בדברי ר' אליעזר דאוה"ע עושיין כדי להתגדל, היינו כדי לגדול ולשלוט על אומות אחרות. אמנם המהרש"א בחדא"ג כתב ע"ז, דא"כ היינו ממש כדי להתיהר, ולכך ביאר דאין הכוונה להתגדל מלשון גדולה וחשיבות, אלא גדולה בשנים, שיאריכו ימים. ומוכיח זה מהפס' שמביאה הגמ' "ומצלין לחיי מלכא ובנוהי", שמתפללים לחיי המלך ובניו, וכן מכך שהגמ' מביאה בקשר לזה את הברייתא "האומר סלע זו לצדקה כדי שיחיה בני", דמכך רואים שהכוונה בלהתגדל היינו שיאריכו ימים.

וקשה, דא"כ לפי ביאור זה שלהתגדל היינו ע"ד ד"מ צלין לחיי מלכא ובנוהי", א"כ היינו ממש דעת ר"י שפירש "כדי שתמשך מלכותן", וקשה מהו החילוק בין להתגדל בשנים לתמשך מלכותן (וע"ד שהקשה המהרש"א מה החילוק בין דעת ר"א דעושיין כדי להתגדל, לדעת ר"ג שפירש דעושיין כדי להתיהר)?

לכאורה היה אפשר לומר שלהתגדל היינו שנותן צדקה כדי שהמלך עצמו יאריך ימים, ותמשך מלכותן היינו לא רק בשביל המלך עצמו אלא שהמלכות תימשך גם אצל בניו וצאצאיו. אך קשה ע"ז דהפסוק שמביא ר"א הוא "ומצלין לחיי מלכא ובנוהי", היינו שלהתגדל כולל גם את בניו. ועד"ז הברייתא שמביאה הגמ' "האומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחיה בני", היינו שגם להתגדל קאי על בניו אחריו, וא"כ קשה מהו החילוק בין להתגדל לתמשך מלכותן?

ולכן נראה לומר בהיפוך, שלהתגדל היינו שהמלכות תגדל בשנים, היינו לאו דוקא בחיי המלך

7. הכוונה בדברי רנבה"ק והחילוק בינו לתנאים שלפניו שמייחסים את החסד לאוה"ע – עיין במהרש"א.

עצמו אלא גם בחיי בניו, וכדמשמע מהפס' "ומצלין לחיי מלכא ובנוהי", ועד"ז מהברייתא "ע"מ שיחיה בני", אך תמשך מלכותן היינו לא בשביל המלכות אלא שהוא עצמו יאריך ימים, ובכך מלכותו שלו תימשך<sup>8</sup>. וכדמשמע מהפס' שמביא "להן מלכא מלכי ישפר עליך וחסידך בצדקה פרוק. . הן תהוי ארכא לשלותיך", שפסוק זה אמרו דניאל לנבכודנצאר לאחור שחלם ואמר שכדי שתהא אריכות ימים לשלותו זה ע"י הצדקה. ושם נבוכדנצאר לא דאג להמשך המלכות, שהרי גם אם הוא ימות תמשך מלכותו ע"י בנו, שאכן בפועל לאחור מותו המשיכו אחריו, אלא נתן צדקה כדי שהוא עצמו יאריך ימים.

ועפ"ז מובנת ההוספה של ר"י על ר"א, שר"א פירש שנותנים צדקה כדי שהמלכות תגדל ושושלת המלוכה תימשך, וע"ז הוסיף ר"י ופירש שאי"ז רק שחושבים על המלוכה, אלא יתירה מכך שאינם חושבים אפילו על בניהם, אלא רק על עצמן כדי שתמשך מלכותן, שזה מגדיל את החטא שבזה.

ועפ"ז מובן שכ"א מוסיף על דעת קודמו בחטא דחסד דאזה"ע: ר"א – להתגדל, ר"י מוסיף שתמשך מלכותן, ר"ג מוסיף דעושין להתיהר, ור"א המודעי מוסיף שעושין לחרף את ישראל דגריעא טפי.

או י"ל באופן"א, ובפשטות יותר, דלהתגדל אינו שייך כלל לענין המלכות, אלא הכוונה שנותנים צדקה בשביל אריכות ימיהם<sup>9</sup>, ותמשך מלכותן היינו לא שיאריכו ימים סתם, אלא שימשיכו למלוך. וגם לפי"ז מובנת ההוספה שבר"י על ר"א, שלר"א רוצה סתם להמשיך לחיות ולהאריך ימים, אך לר"י זה יותר גרוע כי זה מבטא שחושב עוד יותר על עצמו, שלא רק שרוצה להאריך ימים, אלא שרוצה להאריך ימים בתור מלך<sup>10</sup>.

## ג.

### השאלה בדברי אדה"ז וביאור כ"ק אדמו"ר

והנה אדה"ז בתניא ספ"א מבאר שנפשות אוה"ע הן מגקה"ט שאין בהם טוב כלל. ומביא ע"ז הוכחה מע"ח<sup>11</sup> "וכל טיבו דעבדין האומות עו"ג לגרמיהו עבדין", ואח"כ מביא לזה גם הוכחה מהגמ' הנ"ל "וכדאיתא בגמ' על פסוק וחסד לאומים חטאת שכל צדקה וחסד שהאומות עו"ג עושין אינן<sup>12</sup> אלא להתיהר כו".

וכ"ק אדמו"ר במ"מ הגהות והערות קצרות לסש"ב מעיר על מ"ש "אלא להתיהר", ומציין "ב"ב י ע"ב. . הוא דברי ר"ג וצ"ע טעם שהביא דרשא זו דווקא ובפרט שמתחילה קאמר לגרמיהו עבדין

8. וזהו הדיוק "תמשך מלכותן" ולא "תמשך המלכות", דהכוונה בזה שהוא עצמו ימשיך למלוך.

9. וכדמוכח מהברייתא שמביאה הגמ' "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני", דהכא ודאי אי"ז שייך למלוכה כלל, ומה שמביא ר"א הוכחה מהפס' דמצלין לחיי מלכא ובנוהי, הוא שיתפללו לאריכות ימיהם ולא להמשך מלכותן (ולפ"ז לדעת ר"א הפס' "חסד לאומים חטאת" קאי על כ"א מאוה"ע, משא"כ לדעת ר"י שקאי רק על מלכים).

10. וכדמשמע במהרש"א ד"ה נענה ר"ג "גידול שנים להמשך מלכות", שזה קאי על להתגדל ושתמשך מלכותן.

11. שער ו פרק ג.

12. ולהעיר שזה בשינוי מלשון הגמ' "אין עושין אלא להתיהר", ואדה"ז כתב "אין אלא להתיהר". וכנראה שהוא בשביל קיצור הלשון.

וא"כ הול"ל כדי להתגדל בו כו' שתמשך מלכותו ואולי הוא ע"פ חדא"ג (למהרש"א) שדברי ר"ג הם תמצית דרשות כולם".

דהנה המהרש"א ביאר הטעם ל"הא דר"ג לא הביא בדבריו קרא", דר"א ור"י הביאו הוכחה לדבריהם מפסוק, משא"כ ר"ג שפירש רק דנותנים כדי להתייהר, אך לא נתן לזה סמך מפס', ורק שהביא הוכחה מפס' שהמתייהר נופל בגיהנם. ומבאר, דר"ג בא להסביר את דברי ר"א ור"י שאמרו שאוה"ע נותנין צדקה כדי להתגדל וכדי שתמשך מלכותו, אך לא ביארו מדוע נחשב זה להם לחטאת והרי לישראל בכגון דא שרי, ועז"א ר"ג דכל הטעם שרוציין להתגדל ושתמשך מלכותו הוא בשביל להתייהר, ולכן כיון שהטעם שנותנין צדקה הוא כדי להתגדל ושתמשך מלכותו שהמטרה בזה הוא להתייהר, לכן נחשב זה לחטאת.

ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר שי"ל שאדה"ז למד כפירוש המהרש"א שר"ג הוא תמצית כולן ולכך הביא את דעת ר"ג דוקא, מכיון שהוא הפנימיות והתמצית של דברי ר"א ור"י. כי החטא הוא לא בזה שנותנים כדי להתגדל ושתמשך מלכותו, אלא בזה שזה גופא אצלם הוא כדי להתייהר.

ואולי יש להוסיף, שהטעם שאדה"ז למד כפירוש המהרש"א, הוא כי עפ"ז מבואר יותר שנפשות אוה"ע הם מגקה"ט שאין בהם טוב כלל. דהנה מפשטות דברי ר"ג שאוה"ע עושין כדי להתייהר, ה'להתייהר' הוא טעם לנתינת הצדקה בלבד, אמנם לפירוש המהרש"א ה'להתייהר' אינו טעם רק לנתינת הצדקה, אלא שכל הטעם שרוציין להתגדל ושתמשך מלכותו (שבשביל זה הם נותנים צדקה) הוא בשביל להתייהר, והיינו דזהו כל מטרת חייהם. וא"כ מוכח מזה יותר שנפשותיהם מגקה"ט, דכל חייהם הוא רק להתייהר.

#### ד.

#### הטעם שאדה"ז לא הביא את דעת ר"א המודעי

דהנה לכאורה עדיין קשה, דלפי הנ"ל ניחא הטעם שלא הביא את דעת ר"א ור"י, דהרי דעת ר"ג הוא התמצית של דברי שניהם, אך עדיין קשה הטעם שלא הביא את דעת ר"א המודעי שאוה"ע נותנין צדקה כדי לחרף את ישראל, שבפשטות הוא גרוע יותר מסתם להתייהר, דלהתייהר היינו גאווה באופן כללי, משא"כ לחרף את ישראל הוא לקטרג ולהצר לישראל, וא"כ לפ"ד ר"א המודעי מוכח יותר שנפשות אוה"ע הם מגקה"ט.

ויובן זה בהקדים דאדה"ז מסיים "אינן אלא להתייהר כו'", דצריך להבין הטעם שמסיים בתיבת 'כו', דלכאורה המשך דברי הגמ' שם "וכל המתיהר נופל בגיהנם" אינו נוגע כ"כ לכאן, ומדוע הוסיף תיבת 'כו'?

ובאמת במהדורא קמא של ספר התניא ליתא לתיבת 'כו', ובהערות שם ציינו שאפשר שמ"ש במהדו"ב 'כו' הוא טעות וצ"ל 'בו', וכלשון הגמ' "אינן אלא להתייהר בו". אמנם לכאורה דוחק לומר כן.

ויובן זה בהקדים דהנה ר"ג לאחר דבריו אמר "עדיין אנו צריכים למודעי", וביאר המהרש"א "לכך



[כיון שלא הביא בדבריו קרא] אמר ר"ג אנו צריכין למודעי דמתוך דבריו למדנו שהעכו"ם אינו עושה אלא להתיהר ולקנטר כמ"ש אלא לקנטר ולחרף אותנו ולהתיהר עלינו". והיינו דהמקור לדברי ר"ג שאוה"ע אין עושין אלא להתיהר הוא מהפס' שהביא ר"א המודעי, שממנו רואים שכל הצדקה של אוה"ע היא כדי "לקנטר ולחרף אותנו ולהתיהר עלינו". ולפ"ז מבואר שהכוונה בדברי ר"ג 'להתיהר' אינו להתיהר סתם, אלא לקנטר ולחרף את ישראל.

ועפ"ז ביארו בהערות שם למהדו"ק שאולי זהו כוונת דברי אדה"ז בהוספה 'כו', לרמז גם על דברי ר"א המודעי, שג"ז נכלל בלהתיהר. וא"כ א"ש הטעם שהביא אדה"ז את דעת ר"ג דאין עושין אלא להתיהר, דנכלל בזה גם דברי ר"א המודעי דאין עושין אלא לחרף את ישראל, ומרמז את זה רבינו בתיבת 'כו'.

#### ה.

#### ביאור דרנבה"ק וריב"ז מסכימים זע"ז

והנה זה פשוט דגם ר' נחוניא בן הקנה מסכים עם הנ"ל שכל צדקה וחסד שאוה"ע עושין הוא חטא, אלא שחולק בפירוש הפסוק ואומר שאין כלל את הענין של צדקה וחסד אצל אוה"ע, אלא רק חטא. אמנם ריב"ז חולק בפשטות על כל ה' דעות הראשונות וס"ל דהצדקה מכפרת על אוה"ע, דמשמע מזה שצדקה הוא ענין חיובי גם אצל אוה"ע. וא"כ לכאורה דברי אדה"ז בתניא שאוה"ע הם מגקה"ט לכאורה אינם לדעת ריב"ז.

אך באמת דברי ריב"ז אלו אינן למסקנא דמילתא, שהרי בגמ' שם מובא מש"א ריב"ז "נראין דברי ר' נחוניא בן הקנה מדברי ומדבריהם", ולפ"ז ריב"ז חזר בו בפירוש הפסוק ואמר דנראין דברי רנבה"ק, וא"כ דברי אדה"ז הם גם לדעת ריב"ז במסקנא.



## החילוק בין שעת הכושר דשחרית לעת רצון המנחה

המבואר בהמשך תרס"ו בנוגע לסדר העבודה דתפילת שחרית / הביאור במאמר מדוע בתפילת מנחה א"צ להקדמה דפסוד"ז וק"ש וברכותיה / צ"ע לביאור הב' ע"פ המבואר בתניא פי"ב בנוגע לשעת הכושר שבתפילת שחרית / המוכח מכ"מ ששעת הכושר שבתניא פי"ב קאי על תפילת שחרית דוקא / ביאור החילוק בין שעת הכושר שבתפילת שחרית לעת רצון שבתפילת מנחה / ביאור עד"ז במכתב כ"ק אדמו"ר בתיווך דברי הזוהר והגמ' בנוגע לתפילת המנחה / ביאור ע"פ הנ"ל דהחילוק בין העת רצון דשחרית ומנחה הוא גם בנוגע לענינה של העת רצון / לפ"ז יומתק הטעם שתפילת מנחה היא כנגד הקטורת / צ"ב מדוע בתפילת ערבית אי"צ להקדמת פסוד"ז / הביאור בזה דמועיל הפסוד"ז של שחרית ע"פ ביאור הפעולה דפסוד"ז

הת' השליח יוסף יצחק שי' רייצעס  
תלמיד בישיבה

### א.

#### המבואר בהמשך תרס"ו בנוגע לסדר העבודה דתפילת שחרית

במאמר ד"ה 'קמתי אני לפתוח לדודי' תרס"ו מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע שבתפילת שמו"ע "בא לראיה במהות אלוקות שהוא בחי' יחידה שבנפש"<sup>2</sup>, ומבאר שבכדי להגיע לבחי' יחידה שבנפש שהיא אינה מלובשת בגוף, צריך את ההקדמה של חלקי התפילה שלפנ"ז הנחלקים בכללות לג' חלקים כנגד ג' בחי' נר"נ<sup>3</sup>, ורק לאחר העבודה עם הנשמה המלובשת בגוף, בחי' נר"נ, ניתן להגיע לגילוי עצם

1. סה"מ יו"ט של ר"ה תרס"ו (בהוספות) ע' תקנא (בהוצאה הישנה). סה"מ תרס"ו-ז ע' א (בהוצאה החדשה). תורת שלום ע' 76, ללא ההוספות מכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ. נאמר בליל שמחת תורה תרס"ו בחדר האוכל של ישיבת תומכי תמימים בליובאוויטש.

ולהעיר מדברי כ"ק אדמו"ר בשמח"ת תשט"ז בנוגע לשנת תרס"ו "זכמו כן נאמרה בשמחת תורה בשנה ההיא שיחה ארוכה (א' גרויסע רייד) על הפסוק קמתי אני לפתוח לדודי שנדפסה בתורת שלום ענין הכולל כמה מאמרים, מאמר של אדה"ז ועוד מאמרים, אלא שנאמר באופן של שיחה באופן של התוועדות כנראה מהרשימה".

2. ובמאמר ד"ה אין עומדין להתפלל שבקונטרס ב' ניסן ת"ש (סה"מ קונטרסים ח"ב ע' תלו) שזהו כל ענין התפילה לחבר את עצם הנשמה שלמעלה מהתלבשות בגוף עם הנשמה המלובשת בגוף. שזה קורה בתפילת י"ח כמובא במאמר כאן שאז מאיר בנשמה בחי' יחידה שבנפש. וכן הוא בפשטות, דעיקר התפילה הוא תפילת י"ח, וא"כ משמע דעיקר התפילה הוא שיבוא לגילוי עצם הנשמה בתפילת י"ח. ושם מבאר שעש"ז נק' התפילה תפילה מל' התופל כלי חרס שהוא ל' התחברות, כי ענין התפילה הוא לחבר עצם הנשמה עם הנשמה המלובשת בגוף.

3. ובמקומות אחרים בדא"ח מבואר ג"כ שזהו כנגד ג' עולמות בי"ע, ותפילת י"ח כנגד עולם האצ"י. וכן משמע בתניא פרק לט שקיום המצוות סתם (נפש) שייך לעולם העשיה; דו"ר טבעיים, התעוררות המדות (רוח), שייך לעולם היצירה

הנשמה בתפילת שמו"ע.

החלק הראשון הוא 'מודה אני' ו'הודו להוי' שלפני 'ברוך שאמר' שהם כנגד בחי' 'נפש', שזהו רק מה שמוסר א"ע לאלקות הגם שאין לו שום השגה בזה. ובענין זה גופא מתחיל מההודאה כללית בתפילת 'מודה אני' שהיא בלי ידיעת הפרטים, ואח"כ ממשיך בתפילת 'הודו להוי' קראו בשמו' שזה כבר הודאה עם ריבוי פרטים "שהרי הוא אומר קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו", שזהו העבודה של בחי' 'נפש' שבאדם, שעניינה הוא רק מה שמוסר עצמו;

בפסוד"ז מתחיל בסיפור שבחיו של מקום בגדולת והתהוות העולמות שעי"ז מתפעל בהתפעלות המידות, והיינו שההדגשה איננה כ"כ על ההתבוננות בגדולת ה', אלא על התפעלות המידות "מסיפור שבחו של מקום איך שהוא מחי' את העולם ואיך שכל חיות משתלשל באופן שיוכל לקבלו", וזה כנגד בחי' 'רוח' שבאדם שעניינה הוא עצם התפעלות המידות, שאינו בחי' אהוי"ר הנוצרת מהתבוננות אלא התפעלות המידות לבד. ורק שזה הקדמה מוכרחת להתבוננות ועי"ז לאהוי"ר שיבואו לאח"ז, דהם באים דווקא ע"י התפעלות המידות קודם לזה, "ובלא זה אי אפשר לבוא להעבודה דק"ש";

ובברכות ק"ש וק"ש מתחיל ענין ההשגה וההתבוננות, שמשגיג את העילוי דאלוקות, ועי"ז נולדים המדות, מתחיל מהתבוננות בביטול המלאכים, ואח"כ בהתבוננות בק"ש בענין דהוי' אחד. שזהו בחי' 'נשמה' שבאדם שעניינה בחי' שכל, כמ"ש "נשמת שד-י תבינם", שבחי' 'נשמה' היא הממוצע בין הנשמה המלוכשת בגוף לעצם הנשמה שע"י דווקא באים אח"כ להתגלות עצם הנשמה שבתפילת שמו"ע.

(ששם מקננים שית ספירן, המדות דאצי'); דו"ר שכליים (נשמה), עולם הבריאה, ששם "מקננא אמא עילאה", בינה, מוחין דאצי; ועולם האצי' ל"צדיקים הגדולים שעבודתם למעלה מעלה אפילו מהדו"ר הנמשכות מן הבינה ודעת בגדולתו ית"י" (בחי' יחידה, עצם הנשמה שלמעלה משכל). כי גם עולם האצי' "הוא למעלה מעלה מבחי' בינה ודעת לשכל נברא". ובהמשך שם בתניא, "וכמו תפילת שמונה עשרה שהיא באצי'".

4. ובד"ה אין עומדין להתפלל הנ"ל מוסיף בחילוק שבין ההודאה דמודה אני להודאה דהודו לה' "דבהודאה כללית דמודה אני לא זו בלבד שאין בה הזכרת פרטים הנה גם אין בה הזכרת השם, משא"כ בהודאה דהודו לה' דלא זו בלבד דיש בה הזכרת השם והשם הנוכר הוא שם הוי', הנה יש בהודאה זו ענינים מפורטים. דההודאה הוא בשם הוי' והקריאה היא בשמו ומה שיש להודיע בעמים הוא עלילותיו".

5. ועפ"ז מובן מה שמבאר שסיפור שבחו של מקום שבפסוקי דזמרה הוא מהחיבור הפכים "איך שהוא מחיה את העולמות ושכל חיות משתלשל באופן שיוכל לקבלו ואף שאינו מובן איך יכולים לקבל את החיות האלקי אבל מ"מ הרי הם מקבלים אותו", שמצד אחד העולמות אינם יכולים לקבל החיות, ואעפ"כ היא בפועל מחיה אותם, ולא מבאר יותר בפשטות מעצם ההתבוננות בגדולת ה' שבהתהוות העולמות וחיות והספקת כל צרכי הנבראים כמו שמבאר במקומות אחרים, כי בא בזה להדגיש שהעיקר בפסוקי דזמרה אינו הולדת המדות ע"י ההתבוננות שמקומה בק"ש, אלא התפעלות המדות לבד שלא ע"י התבוננות, הנוצרת ע"י שרואים חיבור של ב' הפכים, כמובא המשל ע"ז בהגהת כ"ק אדמו"ר מהור"י"צ כאן.

6. שנוסף על התועלת שבזה מזה שרואים גדולת ה', הנה זה מועיל גם לביטול נה"ב, כי אין הדינין נמתקין אלא בשרשן ושרשה של הנה"ב היא מהחיות שבמרכבה ומהאופנים, וכמבואר בכ"מ בדא"ח (ולדוגמא בלקו"ת ד"ה אדם כי יקריב ויקרא ב, ב).

## ב.

## הביאור במאמר מדוע בתפילת מנחה א"צ להקדמה דפסוד"ז וק"ש וברכותיה

והנה ע"פ הנ"ל שתפילת שמו"ע עניינה הוא גילוי עצם הנשמה וגילוי זה יכול להיות דווקא ע"י ההקדמה של ג' בחי' נר"נ שלפנ"ז, קשה כיצד בתפילת מנחה מתפללים תפילת שמו"ע ללא כל הקדמה, דלכאורה כיוון שתפילת שמו"ע עניינה גילוי עצם הנשמה, אשר אינו יכול להיות בלי ההקדמה דג' בחי' נר"נ (ובפרט נשמה), כיצד א"כ מתחילים תפילת מנחה בתפילת שמונה עשרה ללא הקדמת פסוד"ז וק"ש וברכותיה?

ומתרץ ע"ז כ"ק אדמו"ר נ"ע ב' תירוצים: "הא', לפי שתפילת מנחה היא אחרי תפילת שחרית, והב', מפני שתפילת מנחה הוא זמן עת רצון וכידוע מענין 'הוי זהיר בתפילת המנחה', שאז הוא עת רצון למעלה. והיינו מפני ההעתיקה שמעתיק א"ע מכל עניינים הגשמיים באמצע עסקיו להתפלל תפילת מנחה, לכן הוא עת רצון למעלה ומשו"ז יכולים להתחיל אז משמו"ע".

היינו שלביאור הא' גם במנחה בעצם צריך את ההקדמה של ג' הבחי' נר"נ, אלא שזה נעשה לפנ"ז בשחרית וזה מספיק ומהווה הקדמה גם לגילוי עצם הנשמה שבתפילת שמו"ע. אמנם לביאור הב', ההקדמה של ג' הבחי' נר"נ בתפילת שחרית אינה מועלת בשביל תפילת מנחה, אלא שמפני שזמן תפילת מנחה הוא עת רצון למעלה, לכך ישנה נתינת כח מיוחדת שא"צ להקדמת פסוד"ז וק"ש וברכותיה, ואפשר להתחיל ישר בתפילת שמו"ע.

משא"כ בתפילת שחרית שאין את העת רצון הזו, לכך א"א להגיע ישר לעצם הנשמה, וצריך את ההקדמה של ג' הבחי' נר"נ.

## ג.

## צ"ע לביאור הב' ע"פ המבואר בתניא פי"ב בנוגע לשעת הכושר שבתפילת שחרית

והנה בתניא בפרק י"ב כותב אדה"ז בקשר לבינוני שהשליטה שלו על הגוף היא רק בג' הלבושים, אך לא במהות הנפש, דהיינו שאין לו שליטה על העשר כוחות של נה"ב, חוץ מעתים מזומנים שאז שולט גם על מהות הנה"ב "כמו בשעת ק"ש ותפילה שהיא שעת מוחין דגדלות למעלה וגם למטה

7. כאן משמע שהמעלה בתפילת המנחה הוא הקושי שצריך לנתק א"ע מהעסקים ולהתפלל, וכמפורש יותר בד"ה נעשה נא תרצ"א "דהנה תפלת שחרית הוא בבוקר קודם שהוא הולך לעסקיו ואין בוה חידוש כלל איך יכול להיות אחרת, יהודי קם בבוקר דבר ראשון הולך לבית הכנסת להתפלל בציבור, ותפילת ערבית הוא בערב בגמר עסקיו וג"ז אינו פלא שמתפלל כי כך הוא דרך הרגיל של כל אחד מישראל, אבל תפילת מנחה שהוא באמצע היום כאשר האדם טרוד בעסקיו ונמצא בשווקים וברחובות או שהוא באמצע נסיעה ופונה א"ע מכל עסקיו ומתפלל, הוא עבודה אמיתית".

ולהעיר שבד"ה לעולם יהא אדם זהיר בתפילת המנחה תרנ"ד ועוד, מביא מ"ש בסדר היום את מעלת האתהפכא שבתפילת מנחה, כי בשחרית זה בבוקר "מיד בקומו משנתו שאז מוחו פנוי עדיין מעסקיו הטורדים אותו, ולכן אם מתפלל בכוונה אין בוה רבותא כ"כ, וכן תפילת ערבית הוא לאחר שגמר עסקיו. אבל במנחה שכל היום הוא טרוד בעסקיו והולך בשווקים וברחובות ומתרבים אצלו מח"ז הטורדות אותו, ואעפ"כ מפנה לבו ומחשבתו להתפלל מנחה בכוונה, הנה זהו אתכפיא יתר". היינו שבסדר היום אומר שהאתכפיא בתפילת מנחה היא לא עצם זה שמנתק א"ע מעסקיו ומתפלל, אלא זה שמתפלל בכוונה.

היא שעת הכושר לכל אדם שאז מקשר חב"ד שלו לה' להעמיק דעתו בגדולת א"ס ב"ה ולעורר את האהבה כרשפי אש בחלל הימני שבלבו . . אבל אחר התפילה בהסתלקות המוחין דגדלות א"ס ב"ה הרי הרע חוזר וניעור בחלל השמאלי ומתאוה תאוה לתאוות עוה"ז ותענוגיו".

הרי שמפורש שרק בשעת התפילה יש זמן מיוחד להתבונן ולעורר את האהבה, משא"כ לאחר התפילה. ובפשטות מדבר רק על תפילת שחרית, וכפי שמשמע מזה שאומר "שעת ק"ש ותפילה", שבפשטות הכוונה לשעות הבוקר שאז אפשר לקרוא ק"ש ולהתפלל, משא"כ לאח"ז. וא"כ מכאן משמע ששעת הכושר בתפילה היא דווקא בשחרית, וכיצד זה מסתדר עם מ"ש בהמאמר שהעת רצון הוא דווקא במנחה ולא בשחרית?

לכאורה היה אפשר לומר שהכוונה על כל תפילה כולל גם מנחה, והכוונה במ"ש שעת ק"ש ותפילה היא לא לק"ש ותפילה ביחד שזה רק בשחרית וערבית, אלא הכוונה לשעת ק"ש בפ"ע הכולל את ב' הפעמים שאומרים ק"ש, בבוקר ובערב, ועד"ז שעת התפילה בפ"ע הכוללת ג' התפילות, שחרית, מנחה וערבית (ולפ"ז שעת מוחין דגדלות המדוברת כאן אינה אותה הבחינה של לובן העליון המובאת בתו"א, כי מוחין דגדלות היינו בכל התפילות, משא"כ לובן העליון שזה רק בבוקר).

וכן במ"מ הגהות והערות קצרות מכ"ק אדמו"ר על התניא, מציין כאן על מ"ש מוחין דגדלות שהמקור לזה הוא מפע"ח ש"א פ"ז, ושם "בכל תפלה ותפלה ובכל ק"ש וק"ש נמשכים מלמעלה מוחין חדשים", ומזה משמע שקאי בכל תפילה.

אמנם כ"ק אדמו"ר ממשיך ומציין ג"כ לשער הק"ש פ"ה ושער הק"ש פ"ז, שמבאר שם שיש ד' ק"ש בכל יום, שתיים בבוקר, א' בקרבנות וא' ביוצר, ושתיים בערב, בתפילת ערבית ובקשעהמ"ט. ומבאר שם החילוקים שביניהם, שעם היות "שבכל ק"ש מהד' ק"ש נכנסים בו"א הו"ק של מוחין פנימים דאמא דגדלות", מ"מ דוקא בשחרית "נכנסים בו . . כל המוחין דגדלות . . ובמנחה מעט דינים לכן זיווגם ומוחין שלו יותר מתמעטים", ואין נכנסים בו כל המוחין דגדלות. ולפ"ז יש מקום לב' האפשרויות הנ"ל, דמצד אחד בכל ק"ש ותפילה נכנסים מוחין דגדלות, ולפ"ז דברי אדה"ז מכוונים על כל ק"ש ותפילה, אך לאידך רק בשחרית נכנסים כל המוחין דגדלות, משא"כ בשאר הק"ש ותפילה. ולפ"ז מקום לומר שאדה"ז מתכוון רק לתפילת שחרית.

#### ד.

**המוכח מכ"מ ששעת הכושר שבתניא פי"ב קאי על תפילת שחרית דוקא**

ויש להוכיח שהכוונה בעיקר לתפילת שחרית מכ"מ:

א. אדה"ז מבאר כאן שבשעת ק"ש האדם מעורר את "האהבה כרשפי אש בחלל הימני שבלבו לדבקה בו בקיום התורה ומצוותיה מאהבה", ומזה משמע שמטרת התעוררות האהבה היא כדי שהאדם יקיים תורה ומצוות מאהבה לאחרי הק"ש, ובפשטות קאי זה על שחרית שהיא בתחילת היום ומהם נמשך כח לאדם לכל היום לדבקה בו בקיום התורה ומצוותיה לאח"ז. משא"כ בערבית שהיא בסוף היום ואז אין צורך כ"כ בנתינת כח על קיום התורה ומצוות שלאח"ז.

ב. כ"ק אדמו"ר במ"מ הגהות והערות קצרות מציין "להעיר מלקמן פרק מ"ו ואילך עיין לקמן פרק מ"ט". ובפרק מ"ז "דרך ישר . . לעורר ולהעיר אור האהבה התקועה ומסותרת בלבו להיות מאירה בתוקף אורה כאש בוערה בהתגלות לבו ומוחו . . ובפרט בשעת ק"ש וברכותיה כמו שיתבאר". ובפרק מ"ט מסיים הביאור, ומבאר שבק"ש מעורר אהבת ה' והדרך ש"יבוא האדם החומרי למדה זו לכך סדרו תחילה ברכת יוצר אור . . ואח"כ ברכה שניה אהבת עולם...". וא"כ מזה שציין את ברכות ק"ש שאומרים בבוקר (יוצר אור ואהבת עולם) משמע שגם כאן בפרק י"ב מדבר בעיקר על ברכות ק"ש שבשחרית דוקא.

ג. לקמן בפרק י"ג כותב אדה"ז שאהבה זו שבכינונים נק' ג"כ אמת אף שחולפת ועוברת אחר התפילה "הואיל ובכח נפשם האלקית לחזור ולעורר בחי' אהבה זו לעולם בהתגברותה בשעת התפילה מדי יום ביום". והנה מזה שאומר "מדי יום ביום", משמע שיוכל לחזור לאהבה זו רק למחר מכיון שכל יום יכול להגיע לזה נק' ג"כ אמת, ואם שעת הכושר הזו היא גם בק"ש של ערבית מדוע אומר מדי יום ביום ולא מדי תפילה בתפילה או מדי ק"ש וק"ש דגם באותו יום עצמו יכול לחזור ולעורר אהבה זו? אלא ע"כ ששעת מוחין גדלות היא רק בתפילת שחרית ויוכל להגיע אליה רק למחר.

[ועד"ז, אף שאין זה אותו הענין ממש, בפרק מ"ב בנוגע להתבוננות לעורר יראת ה' הנדרשת כהקדמה לאהבת ה' (שזמנה בק"ש כמ"ש בפרק י"ב ומ"ט כדלעיל) כמ"ש בפרק מ"א שאומר הדרך במה להתבונן ואח"כ "הנה כל אדם מישראל יהיה מי שיהיה שיתבונן בזה שעה גדולה בכל יום", ומזה משמע שהעיקר הוא פעם אחת ביום, וכן הוא בפשטות גם בנוגע לאהבת ה'].

ד. גם אם נאמר שזה קאי גם על ק"ש של ערבית בודאי שלא קאי על מנחה, כי אינו מדבר כאן כלל על תפילת י"ח אלא רק על התעוררות האהבה בק"ש ("וגם למטה היא שעת הכושר לכל אדם . . להעמיק דעתו בגדולת אין סוף ברוך הוא . . שזהו ענין המבואר בקריאת שמע" וכו'), שזה ודאי אינו שייך בתפילת מנחה.

וע"ד המבואר בתניא בנוגע לשעת הכושר שבשעת ק"ש של שחרית, איתא בתו"א<sup>8</sup>, ומפורש שם שקאי על זמן תפילת שחרית. שמפרש הפסוק "וישכם לבן בבוקר", ומבאר שלבן היינו "לבן דקדושה פי' לבן דקדושה הוא בחי' לובן העליון דהיינו בחי' אור עצמותו ומהותו של א"ס ב"ה", והארה זו נותנת כח לאתעדל"ת<sup>9</sup> בעבודת התפילה. וממשיך, "וזהו וילך וישב לבן למקומו שזמן הארת בחי' זו

8. ויצא כד, ב.

9. ואולי יש לומר שזהו אותו ענין המבואר בתניא בנוגע לשעת הכושר, כי במאמר בתו"א מבאר שבתפילה האדם צריך לעורר רחמים רבים על נפשו ע"י ההתבוננות בגדולת א"ס ב"ה, שבאתעדל"ת זו שמעורר רחמים רבים ע"ע, נמשך עי"ז באתעדל"ע המשכה ממקור הרחמים. ואומר שהכח לאתעדל"ת זו הוא ההמשכה מאו"ס לובן העליון שהיא הנותנת כח לאתעדל"ת.

וא"כ הרי זה ממש אותו ביאור כבתניא דשעת התפילה היא שעת הכושר להתבוננות, דגם כאן מבאר שמצד הארת לובן העליון יש נתינת כח להתבוננות בגדולת א"ס ב"ה.

אמנם צ"ע האם מוחין גדלות זה אותו ענין של "לובן העליון . . אור עצמותו ומהותו של א"ס ב"ה", דבפשטות הם ב' ענינים שונים, דלמוחין גדלות יש עכ"פ ציור וגדר של מוחין, משא"כ לובן מבטא פשיטות ללא ציור וגדר מסויים. וצ"ע. והנה בקונטרס העבודה פ"ג מבאר את ההתבוננות המביאה ליראת ה', וכותב שם "ומובן דהזמן המסוגל ביותר להתבוננות

היא בבוקר זמן תפילת השחר אבל אחר התפילה מסתלק הארה זו ולכן צריך להתפלל בכל יום שבכל יום חוזר ונמשך הארה זו וחוזר ומסתלק אחר התפילה".

הרי מפורש שיש הארה מיוחדת הנותנת כח לתפילה דווקא בבוקר, ויתירה מכך הרי הארה זו חולפת ועוברת אחר התפילה, וכיצד מבאר כאן בהמאמר שהעת רצון הוא דווקא בתפילת מנחה?

## ה.

### ביאור החילוק בין שעת הכושר שבתפילת שחרית לעת רצון שבתפילת מנחה

יש לומר הביאור בזה, דהן אמת ששעת הכושר היא בתפילת שחרית ואז הוא זמן המסוגל לתפילה וכו', ואחר הזמן של תפילת הבוקר מסתלקת הארה זו שמאירה בבוקר ואז קשה יותר להתפלל, אמנם עי"ז שהאדם מעתיק א"ע מכל עסקיו הגשמיים "און דאס איז זייער טייער למעלה"<sup>10</sup> (וזה יקר מאוד למעלה), הנה כתוצאה מזה נפעל עת רצון למעלה וניתן להאדם הכח לגלות את עצם הנשמה בתפילת שמו"ע.

ובסגנון אחר: בתפילת שחרית שעת הכושר היא מצד החפצא, היינו מצד הזמן עצמו, משא"כ בתפילת מנחה החפצא של אותו זמן איננו עת רצון, אך ע"י פעולת הגברא שנעמד להתפלל נפעל עת רצון למעלה<sup>11</sup>.

הנ"ל המביא לידי יראה היא בעת התפילה שהוא הזמן דמוחין דגדלות ומוכשר בכלל להשגה והתבוננות אלקי". ובקונטרס עה"ח פרק כ"ה "והנה הזמן המסוגל ללימוד דא"ח הוא בבוקר קודם התפילה שאז מאיר מלמעלה מבחינת לובן העליון דאתערותא דיליה הוא בבוקר דאברהם וכמו שכתוב בתורה אור ד"ה וישכם לבן בבוקר". והנה מזה שבקונטרס העבודה מביא את תניא פרק יב דוקא, ובקונטרס עה"ח דוקא את התו"א, משמע בפשטות שאין זה אותו הענין ולכן בכל מקום מובא רק אחד מהם.

והנה אם נאמר שהפשט בתניא הוא שזה בכל תפילה ולא רק בשחרית, יהיה אפשר לבאר את החילוק, שבקונטרס העבודה מדבר על כל תפילה, ולכן מביא את מ"ש בתניא שקאי על כל תפילה, אך בקונטרס עה"ח שמדבר על לימוד בבוקר דוקא, מביא מ"ש בתו"א על גילוי לובן העליון המאיר בבוקר דוקא. אך כנ"ל בפנים באורך שמשמע מיותר מד' מקומות שהכוונה בתניא היא דוקא בבוקר ובתפילת שחרית, וא"כ צלה"ב מדוע בקונטרס העבודה מביא דוקא את התניא, ובקונטרס עה"ח דוקא את התו"א, והרי שניהם מדברים דוקא בבוקר?

ואולי אפשר לומר הביאור בזה, דבקונטרס העבודה מדבר על ההתבוננות בתפילה, ולכן מביא את דברי אדה"ז בתניא ביחס לשעת ק"ש ותפילה "שהיא שעת מוחין דגדלות למעלה ושעת הכושר". אך בקונטרס עה"ח מדבר על "לימוד דא"ח בבוקר קודם התפילה", ועל זה א"א להביא את דברי אדה"ז בתניא על שעת הכושר שבשעת התפילה, אלא את המבואר בתו"א בנוגע להארת לובן העליון בבוקר באופן כללי, דעפ"ז מובן שכל שעות הבוקר מסוגלות, ולכן זה זמן המסוגל ללימוד דא"ח.

10. לשון המאמר שם.

11. ולפי"ז קצת צ"ע מדוע בכל אדם ובכל זמן תפילת מנחה היא עת רצון כפי שמשמע מפשטות ל' הגמ' "לעולם יהיה אדם זהיר בתפילת המנחה", שהטעם ע"ז מבאר במאמר מפני שבמנחה הוא עת רצון. דלכאורה זהו רק במי שמנתק א"ע מעסקיו וניגש להתפלל, אך באם אינו טרוד בעסקיו כעת, או אדם שאינו עובד וכדו' כגון יושבי אוהל, א"כ לכאורה אין אצלו את העת רצון על גילוי עצם הנשמה.

בנוגע ליושבי אוהל אולי אפ"ל דבתפילת מנחה צריך לנתק א"ע מלימוד התורה ולהתפלל, משא"כ בתפילת שחרית, דע"פ המבואר בלקו"ת (פרשת ברכה צו, ב) ובד"ה שלום רב תשל"ח ועוד, שעיקר מעלת לימוד התורה הוא לאחרי התפילה, ועפ"ז מבאר את הנהגת אבא בנימין שאמר (ברכות ה, ב) שתהא תפילתי סמוכה למטתי, וכפרש"י שם שלא רצה ללמוד

## .1

## ביאור עד"ז במכתב כ"ק אדמו"ר בתיווך דברי הזוהר והגמ' בנוגע לתפילת המנחה

ייש להוסיף שעד"ז מצינו במכתב מכ"ק אדמו"ר<sup>12</sup> במענה על שאלה שבזוהר ח"ב דף קנו ע"א

קודם התפלה מכיון שלאחר התפלה הוא מכיר בזה שהיא תורת ה' והלימוד הוא באופן נעלה יותר. וא"כ עיקר הלימוד (שצריך לנתק א"ע ממנו) הוא קודם תפילת מנחה, משא"כ קודם תפילת שחרית אין עיקר הלימוד. וגם הלימוד שלומדים לפני תפילת שחרית הוא בתור הכנה לתפילה, ולכן הנה כשמגיע לתפילה א"צ לנתק א"ע מהלימוד ואין את התענוג שלמעלה.

ועד"ז סתם בני אדם שמכיון שבבוקר אסור לעשות כלום קודם התפלה א"צ לנתק א"ע משום דבר משא"כ במנחה שצריך לנתק א"ע מאכילתו ושתייתו וכדו', ובל' המאמר ד"ה נעשה נא שצריך להתנתק "מהנהגת ב"ב".

אלא שזה קצת דוחק, ובפרט שהלשון במאמרים הוא "מנתק א"ע מעסקיו". וכן עפ"ז לא מובן מדוע בתפלת ערבית אין את המעלה הזו, הרי גם אז צריך לנתק א"ע מהלימוד ומהנהגת ב"ב?

אך באמת א"א לומר כך, שהרי א"כ היה צריך להיות חילוקים בין הטורדים בעסקיהם למי שאין טרודים, דמי שטרוד בעסקיו ומתנתק מהם הנה יכול מיד להתחיל שמונה עשרה מצד העת רצון למעלה הנותנת כח לגילוי עצם הנשמה ללא הקדמות, ומי שאינו טרוד בעסקיו יתחיל מההתבוננות בברכות ק"ש וכו'. ובפועל רואים שכולם מתחילים משמונה עשרה ללא ההקדמות הנ"ל.

ואולי אפ"ל שמכיון שחלק מבני" כעת בזמן זה מנתקים א"ע מכל עסקיהם, הנה עי"ז נפעל בשמים עת רצון בנוגע לכל ישראל.

אמנם עדיין יהיה קשה בנוגע למנחה דשבת, דגם אז זה עת רצון, ואדרבה עיקר העת רצון היא במנחת שבת כמ"ש בכ"מ. והטעם הנ"ל שמכיון שחלק מבני" מנתקים אז א"ע מעסקיהם הנה עי"ז נפעל עת רצון בזמן זה בנוגע לכל ישראל, אינו שייך לכאורה בשבת, שהרי היא אסורה במלאכה, וא"כ קשה מדוע גם אז שעת מנחה היא עת רצון ומתחילים משמונה עשרה ללא הקדמות?

אולי אפשר לומר שמכיון שבכל יום הנה בשעה זו יש עת רצון מעבודתם של ישראל, הנה גם בשבת באותה שעה יש את אותה העת רצון, כמו שנת"ל שמכיון שחלק מישראל יש עת רצון בזמן זה, הנה מזה נמשך לכל ישראל.

אמנם זה דוחק לומר כן, ומסתבר יותר לומר שהעת רצון במנחה דשבת היא מטעם אחר ולא מהטעם המבואר כאן. וכפי ששמענו בכ"מ ומפורש בשיחת י"ז תמוז תשמ"ז (סה"ש תשמ"ז ח"ב ע' 47, מובא כאן בתרגום ללה"ק): "מבואר בכ"מ בחילוק בין תפלת מנחה של חול ותפלת מנחה של שבת, שזמן המנחה בחול הוא זמן של דינים, משא"כ בשבת מתהפכים כל הדינים לעת רצון, "ואני תפילתי לך ה' עת רצון". אעפ"כ אומרת הגמ' לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה דהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה, שזה מדבר לא רק על מנחה דשבת אלא על מנחה דחול [וכמובן מהראיה שהגמ' מביאה מהסיפור של אליהו הנביא שזה היה בימי החול, כמובן מהמלאכות שאליהו עשה אז]. וכמובאר בחסידות שגודל העילוי של תפלת מנחה בחול הוא מצד זה גופא שאז דוחים את הדינים של זמן המנחה, שלזה צריכים להגיע לכחות ותפילות גבוהים יותר.

"ובפשטות בעבודת האדם, תפלת מנחה הוא אתכפיא יותר מתפלת שחרית וערבית, שתפלת שחרית הוא מיד בקומו משנתו שאז מוחו פנוי מעסקיו הטורדים, ולכן גם אם מתפלל בכוונה אין רבותא כ"כ. אבל במנחה שכל היום הוא טרוד בעסקיו והולך בשווקים וברחובות ומתריבים אצלו מחשבות הטורדים אותו ואעפ"כ מפנה לבו ומחשבתו להתפלל מנחה בכוונה, הנה זהו אתכפיא יותר, שכופה א"ע לעצור את כל מחשבותיו הטורדות כו", שהאתכפיא שצריך לנתק א"ע מטרודות העולם ולהתפלל מנחה דורשת כח חזק יותר בנפשו בחילא יתיר. ולכן נפעל למעלה עונג גדול יותר משאר התפילות וממשיך "גילוי אור עליון יותר", ואז הוא "זמן גילוי תענוג העליון".

ובהערה 22 "ומ"מ יש מעלה בתפילת מנחה דשבת שדוקא היא עת רצון כי אז נתבטלו לגמרי הדינים בדרך ממילא ע"י ההמשכה מלמעלה, משא"כ בימי החול מתערים הדינים והאדם ע"י עבודתו מתגבר ע"ז ומהפכם. ואולי י"ל שהכח לזה בתפילת מנחה בחול הוא מתפילת מנחה דשבת". הרי שמפורש שהמעלה בתפילת מנחה דשבת היא לא ע"י עבודת האדם אלא נפעלת ממילא, ואדרבה היא הנותנת כח לעבודת האדם בתפילת מנחה דימי החול.

12. י"ט אדר תשי"א. נדפס בלקו"ש ח"ט ע' 284.



איתא "בחול בשעתא דמנחה תליא דינא ולא איהו עת רצון", ולאידך בגמ' ברכות דף ו ע"ב "לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה", שמזה משמע שהזמן של תפילת מנחה הוא מסוגל יותר.

וענה ע"ז כ"ק אדמו"ר ע"פ המבואר בדא"ח, שהן אמת שבזמן תפילת מנחה הוא זמן דין, אמנם אם האדם מתפלל אז הוא הופך את מדת הדין ג"כ, ולכך יכול לפעול גדולות כי אין עוד מנגד, ודוקא אז זה הוכחה שמילי דעלמא לא יעבירוהו על דעת קונו ונפש האלקית תנצח, כי פעל הענין דאתהפכא. משא"כ בתפילת שחרית שאז אין גבורות אלא מדת החסד שולטת, ומתפלל, אז גם שמתפלל קודם ההליכה לעסקיו ופועל בתפילתו, יכול להיות כשינטו צלילי ערב תתעורר מדת הדין ותקטרג, ובצאתו לרחוב וכו' יכשל ח"ו ויפול ממדרגתו, כי בתפילתו לא פעל הענין דאתהפכא. ע"כ תוכן מענה כ"ק אדמו"ר.

והנה ממענה כ"ק אדמו"ר רואים שזמן תפילת שחרית לכשעצמו הוא זמן נעלה יותר כי מדת החסד שולטת, וזמן תפילת המנחה לכשעצמו הוא זמן דין, אלא שהאדם ע"י תפילתו פועל אתהפכא של מדת הדין, וע"ז פועל ענין נעלה יותר שגם מדת הדין מסכימה. ועד"ו בעבודת ה' שמגיע בעצמו לדרגא נעלית יותר שגם כשיתעסק בעניני העולם תנצח הנה"א. והרי זה ע"ד המבואר לעיל שהזמן המסוגל לתפילה הוא תפילת שחרית, אך בתפילת המנחה ע"י פעולת האדם נפעל עת רצון שאין אפי' בתפילת שחרית.

## ז.

**ביאור ע"פ הנ"ל דהחילוק בין העת רצון דשחרית ומנחה הוא גם בנוגע לענינה של העת רצון**

ואולי יש להוסיף שהחילוק בין שעת הכושר דשחרית לעת רצון דמנחה הוא לא רק בנוגע לאופן בו נפעל העת רצון (שבשחרית זה מצד הזמן עצמו ובמנחה זה מצד התענוג שנפעל ע"י האדם), אלא גם בנוגע לענינה של העת רצון, וכמדויק בלשונות של המאמרים הנ"ל. דהנה בנוגע לעת רצון דתפילת שחרית איתא בתניא שם שאז הוא "שעת מוחין גדלות למעלה וגם למטה היא שעת הכושר לכל אדם שאז מקשר חב"ד שלו לה' להעמיק דעתו בגדולת א"ס ב"ה ולעורר את האהבה כרשפי אש בחלל הימני שבלבו", שמזה רואים שבזמן תפילת שחרית הוא זמן מיוחד למעלה ולמטה להתבוננות במוחין ולהתעוררות המדות (ובלשון המאמר ד"ה קמתי אני "שעת הכושר לגילוי בחי' רוח ונשמה").

ועד"ז בלשון התו"א הנ"ל דשם מבאר שבתפילה צריך "לעורר רחמים רבים על ניצוץ אלוקות השורה בנפשו ע"י התבוננות בגדולת א"ס ב"ה. . והנה ע"י שמעורר בחי' הרחמנות באתעדל"ת אתעדל"ע בח' רחמים רבים. . להיות נמשך גילוי א"ס ב"ה. . בנפשו", וע"ז אומר שגם לאתעדל"ת צריך המשכה מלמעלה, דוהו וישכם לבן בבוקר היינו ההארה הנותנת כח לאתעדל"ת לעורר רחמים על נפשו, הנפעלת ע"י התבוננות בגדולת א"ס ב"ה.

והנה גם מלשון התניא וגם מלשון התו"א משמע שההתעוררות והנתינת כח בבוקר בזמן תפילת שחרית היא על ענין ההתבוננות שבתפילה המעוררת את האהבה כרשפי אש (כמבואר בתניא) או את הרחמים על ניצוץ אלוקות שבנפשו (כמבואר בתו"א).

משא"כ בתפילת מנחה שמתפללים בה רק תפילת שמו"ע, שעניינה הוא לא התבוננות אלא גילוי עצם הנשמה שלמעלה מהשכל, הרי אין ענינה של העת רצון נתינת כח להתבוננות, אלא זהו עת רצון ונתינת כח לגלות את עצם הנשמה בתפילת י"ח ללא הקדמת ההתבוננות. שבתפילת שחרית הדרך להגיע לעצם הנשמה היא ע"י בחי' נשמה (שכל) שהיא הממוצע לבוא לעצם הנשמה שלמעלה מהתלבשות בגוף, ובתפילת מנחה מהתענוג שלמעלה הבא מזה שיהודי מנתק את עצמו מכל ענייניו ועסקיו הגשמיים, ישנה נתינת כח לגילוי עצם הנשמה ללא התבוננות לפנ"ז.

נמצא א"כ שישנם ב' חילוקים בין שעת הכושר שבתפילת שחרית להעת רצון שבתפילת מנחה: (א) בתפילת שחרית הזמן עצמו מוכשר ונותן כח לאדם, משא"כ בתפילת מנחה העת רצון היא מצד פעולת האדם. (ב) בתפילת שחרית הזמן מסוגל ומוכשר להתבוננות בגדולת א"ס (שעי"ז נולדת אהבה כרשפי אש וכן התעוררות רחמים על נפשו), שע"ז יכול לבוא לגילוי עצם הנשמה שבתפילת י"ח, ובתפילת מנחה יש עת רצון לגילוי עצם הנשמה ללא צורך בהקדמת ההתבוננות<sup>13</sup>.

### ח.

#### לפ"ז יומתק הטעם שתפילת מנחה היא כנגד הקטורת

ויומתק יותר ע"פ המבואר בד"ה ביום השמע"צ תרד"ע<sup>14</sup> שתפילת שחרית היא כנגד הקרבנות ותפילת מנחה היא בעיקר כנגד הקטורת. ומבאר עפ"ז הטעם שדווקא תפילת מנחה נקראת בשם מנחה, אף שגם בתמיד של שחר שכנגדו תיקנו תפילת שחרית היו מקריבים מנחה, משום שתפילת מנחה היא (גם) כנגד הקטורת, והפסוק אומר<sup>15</sup> "תכון תפילתי קטורת לפניך משאת כפי מנחת ערב", היינו שהקטורת נקראת מנחה, ולכן תפילת מנחה שכנגד הקטורת נקראת מנחה.

ובהמשך מבאר שם שענין הקטורת הוא המשכה חדשה מעצמות א"ס כמו שהריח ממשיך המשכה חדשה מעצם הנפש, ועד"ז מבואר בשיחת ש"פ תצוה, י"א אד"ר תשנ"ב<sup>16</sup>, שענין הקטורת מבטא את הקשר של ישראל להקב"ה שמצד עצם הנשמה, שלכן שיעורו של מזבח הזהב "מזבח מקטר קטורת", הוא אמה יחידה, "אמה ארכו ואמה רחבו". ולכן הקטורת מורכבת מי"א סממנים, כי י"א קאי על עצם הנשמה שלמעלה מהע"ס.

וביאור השייכות של תפילת מנחה דוקא לקטורת, יובן ע"פ המבואר לעיל, (דנוסף לזה שתפילת מנחה היא דוקא באמצע היום והאדם נדרש לנתק א"ע מכל ענייניו, שזה דוגמת המס"נ דמה לי קטלא

13. ואולי אפשר לומר שב' החילוקים תלויים זב"ז, שזה שניתן מלמעלה הכח דוקא על גילוי עצם הנשמה ולא על ההתבוננות וכדו', היא מפני שהגילוי מתעורר ע"י עבודת האדם שהיא בדומה למס"נ, שזה לא מתעורר ע"י התבוננות או אהוי"ר של האדם אלא ע"י ההעתקה שמעתיק א"ע מעסקיו, שזה בדומה למס"נ, ולכך גם מלמעלה נמשך הכח על גילוי עצם הנשמה.

14. המשך תער"ב ח"א ע' תכח ואילך (בהוצאה הישנה).

15. תהלים קמא, ב.

16. ספר השיחות תשנ"ב ח"ב ע' 413 ואילך.

פלאגא מה לי קטלא פלאגא, הנה גם בעצם התפילה<sup>17</sup>, הרי בשונה מתפילת שחרית שמורכבת ממכה חלקים, פסוד"ו ק"ש וכו' שהם כנגד כל הבחי' שבנשמה, ולא רק עצם הנשמה, הנה תפילת מנחה היא רק תפילת י"ח שכנגד עצם הנשמה, ולכן דוקא תפילת מנחה היא כנגד הקטורת, ובפרט ע"פ הנ"ל שגם מלמעלה הנה תפילת מנחה היא עת רצון כי אז הוא זמן מוכשר לגילוי עצם הנשמה. משא"כ בתפילת שחרית שאז זה "שעת מוחין דגדלות", היינו שאין הזמן עצמו מוכשר לגילוי עצם הנשמה, דעיקרו הוא עת רצון להתבוננות במוחין, רק שעי"ז מגיע לגילוי עצם הנשמה, לכן אינו כנגד הקטורת. אלא כנגד הקרבנות.

### ט.

#### צ"ב מדוע בתפילת ערבית אי"צ להקדמת פסוד"ו

והנה בתפילת ערבית, מכיון שאז האדם אי"צ לנתק א"ע מכל הענינים הגשמיים, שהרי זמנה בסוף היום לאחר שכבר סיים את עבודתו ובמילא אין את התענוג מזה למעלה ואין עת רצון לגילוי עצם הנשמה ללא הקדמת ההתבוננות, לכן בכדי להגיע לגילוי עצם הנשמה בתפילת י"ח של ערבית צריך את הקדמת ההתבוננות בברכות ק"ש וק"ש, ועי"ז דוקא יכולים להגיע לגילוי עצם הנשמה בתפילת י"ח (וכנ"ל שהנשמה (שכל) היא הממוצע שעל ידה באים לעצם הנשמה שלמעלה מהתלבשות בגוף) כמו בתפילת שחרית.

והנה מזה שבתפילת ערבית נדרש שוב להתבונן בברכות ק"ש וק"ש, מובן שההתבוננות שבשחרית אינה מספיקה לתפילת ערבית, דאל"כ היה יכול להתחיל ישר משמו"ע.

דאצ"ל להביאור הב' של כ"ק אדמו"ר נ"ע שהטעם שמתחילים תפילת מנחה בשמו"ע הוא בגלל העת רצון, הרי ודאי שאין ההתבוננות דשחרית מועלת למנחה, דאם היה ההתבוננות דתפילת שחרית מהני למנחה לא היה צריך לביאור דעת רצון, וא"כ כ"ש שלערבית לא יועיל ההתבוננות דשחרית. אלא אף להביאור הא' שבתפילת מנחה מועלת ההתבוננות דתפילת שחרית, ה"ז ביאור רק לתפילת מנחה דשם תחילת התפילה היא משמו"ע, משא"כ בתפילת ערבית שתחילת התפילה מברכות ק"ש על כרחק שאין מועלת ההתבוננות דתפילת שחרית.

וכמובא בשיחת אדר"ח חשון תשמ"ב<sup>18</sup> "שאמירת ק"ש בתפלת שחרית היא באופן דפעולה נמשכת גם בנוגע לתפלת מנחה, עד שבאים לתפלת ערבית שאז זקוקים לאמירת ק"ש מחדש".

אמנם לפ"ז לכאורה צ"ב, שהרי לפני ברכות ק"ש וק"ש שהם כנגד בחי' נשמה המורה על ההתבוננות, נדרשת עוד הקדמה של פסוקי דזמרה, בחי' רוח, וכמבואר בדרושים שללא פסוקי דזמרה א"א להגיע לברכות ק"ש וק"ש.

17. שלפ"ז הקשר של מנחה לעצם הנשמה היא לא רק שבכדי להתפלל מנחה צריך לגלות את עצם הנשמה, אלא נוסף לזה גם הקטורת קשורה גם לתפלה עצמה, כי מהות התפלה היא רק גילוי עצם הנשמה, כבפנים.

18. תורת מנחה התועדויות תשמ"ב ח"א ע' 316.

[וכמובא המשל ע"ז מחקיקת כלי בעי"י, שכאשר יש גזע עץ ורוצים לעשות ממנו כלי, הנה אפשר לעשות מהגזע עצמו את הכלי, אך קודם לכן צריך לעשות חקיקה מבחוץ, היינו לחתוך חתיכת עץ מהגזע, ובחתיכה זו עושים אח"כ בחקיקה מבפנים את צורת הכלי שרוצים לעשות. וכך כדי לעשות מהנה"ב כלי לאלקות שיהיה לה אהבת ה' הנפעלת בק"ש כמ"ש בכל לבבך בשני יצריך ע"י הקדמת ההתבוננות בשמע ישראל ובברכות ק"ש, הנה אי אפשר להתחיל ישר מהתבוננות שזה בדוגמת החקיקה מבפנים, אלא קודם צריך לעשות חקיקה מבחוץ ע"י התפעלות המדות בסיפור שבחו של מקום בפסוקי דזמרה, ורק עי"ז יכולים אח"כ להתבונן ולגרום לנה"ב אהבת ה'].

וא"כ מכיון שההתבוננות שבתפילת שחרית אינה מספיקה לתפילת ערבית, וכדמוכח מזה שצריך לקרוא ק"ש וברכותיה עוה"פ לפני י"ח של ערבית, מהו הטעם שהתפעלות המדות (חקיקה מבחוץ) שבתפילת שחרית מספיקה לערבית, וכדמוכח מזה שאי"צ להקדים פסוקי דזמרה, אלא מתחילים ישר מההתבוננות בברכות ק"ש?

ובהשיחה הנ"ל אומר כ"ק אדמו"ר "העבודה דתפלת שחרית היא באופן דפעולה נמשכת גם בנוגע לתפלת ערבית (אע"פ שבתפלת ערבית זקוקים לאמירת ק"ש מחדש) שהרי בתור הקדמה לתפלת העמידה שבתפלת שחרית אומרים פסוד"ז, משא"כ בתפלת מנחה ותפלת ערבית, כי אמירת פסוד"ז בתפלת שחרית היא פעולה נמשכת על כל תפלות היום, גם על תפלת ערבית".

אמנם צריך להבין מדוע בנוגע לפסוד"ז הנה הפסוד"ז של שחרית יכולה להיות פעולה נמשכת על ערבית, אך בנוגע לק"ש הנה הק"ש של שחרית אינה פעולה נמשכת לגבי ערבית?

#### י"ד.

#### הביאור בזה דמועיל הפסוד"ז של שחרית ע"פ ביאור הפעולה דפסוד"ז

ויש לומר הביאור בזה ע"פ המבואר במאמר ד"ה טוב טעם ודעת תרס"ה<sup>19</sup> שמצד הנה"ב עצמה א"א להתחיל ישר מהתבוננות בק"ש "מצד חמוריותו וגסותו מחשכת הלילה", ולכך צריך להתחיל מפסוקי דזמרה מל' לומר עריצים ולהוציא את הנה"ב מחומריותו וגסותו, ואז אפשר להתחיל את ההתבוננות בק"ש.

והנה מזה שאומר שצריך להוציא את הנה"ב "מחומריותו וגסותו מחשכת הלילה", משמע שמה שמפריע להתבוננות שבתפילה הוא רק החומריות והגסות שבחשכת הלילה כפשוטו, היינו שבמשך הלילה הנה"ב מתגשמת. ולפ"ז לאחר שהוציאו את הנה"ב בפסוקי דזמרה בבוקר מחומריותו וגסותו, הנה אף שאחר התפילה יכול להיות ששקוע בעניני עוה"ז וכו' ומתגברת החומריות דנה"ב, מ"מ אין זה החומריות וגסות דחשכת הלילה, כי מזה יצא מיד בפסוקי דזמרה.

ואולי ההסברה בזה ע"ד המבואר בלקו"ת<sup>21</sup>, שבליילה הנשמה מסתלקת מהגוף "ובבוקר בעומדו

19. ד"ה טוב טעם ודעת תרס"ה. ובכ"מ.

20. סה"מ תרס"ה ע' יג (בהוצאה הישנה).

21. פרשת פנחס עט, ד.

משנתו אזי כח נשמתו היא רק באפיו כי אין לה גלוי מחמת חומר ישות הגוף להאיר להתפשט בקרבו . . קודם התפלה היא עדיין רק באפיו, ואז נקרא בשם במה מחמת ישות לגסות הגוף.

ולכך מה שמפריע לתפלת הישות וגסות היא מחשכת הלילה, היינו מהזמן שהנשמה אינה מאירה בגוף. אך גם לאחר התפלה שמסתלקים האהו"ר, אעפ"כ הנשמה אינה מסתלקת מהגוף ואינו נקרא 'במה', ואינו כ"כ בתוקף הישות והגסות.

ועפ"ז מובן הטעם שבתפילת ערבית א"צ לחזור על פסוקי דזמרה שוב, כי לזה מספיקה אמירת הפסוקי דזמרה שבבוקר, משא"כ ההתבוננות שבק"ש וברכותיה שבשחרית שענינה חקיקה מבפנים לעורר המדות, אינה מועלת בשביל תפילת ערבית, ולכן תפילת ערבית מתחילה בהתבוננות שבק"ש, ועל ידה מגיעים לעצם הנשמה בתפילת י"ח.

לסיכום, בכל תפילת י"ח ישנו גילוי של עצם הנשמה, אלא שהדרך להגיע לגילוי זה משתנה בין הג' התפילות:

בתפילת שחרית, שהנה"ב נמצאת במצב של חומריות וגסות מחשכת הלילה וכן אין עת רצון למעלה על גילוי עצם הנשמה, צריך להתחיל מפסוקי דזמרה, רוח, ואח"כ ק"ש וברכותיה, נשמה, ועי"ז מגיעים לגילוי עצם הנשמה בתפילת י"ח;

בתפילת מנחה, מצד התענוג שלמעלה המגיע מזה שיהודי מנתק א"ע מכל עניניו, נפעל עת רצון למעלה, ועי"ז אפשר לגלות את עצם הנשמה בתפילת י"ח ללא כל הקדמה<sup>22</sup>;

22. עם היות שגם לפני תפלת מנחה וערבית צריך להיות ההקדמה של ההתבוננות ברוממות הא-ל ושפלות האדם, כפס"ד הרמ"א בשו"ע או"ח סי' צח סעי' א, שזהו חיוב גם לפני תפלת ערבית, וכמו שכותב כ"ק אדמו"ר במכתבו לכינוס של איגוד הרבנים בארה"ב מיום ד' תמוז תשט"ו (אג"ק חי"א ע' רכח ואילך): "פליאה בעיני זה כמה שנים - שהרי כל האמור בשו"ע הלכה פסוקה היא למעשה בפועל. ואפילו דבר השנוי בשו"ע במחלוקת - הרי ישנם כללים הלכה כדברי מי ועושים ומקיימים דבריו. ויוצא מן הכלל, בחוגים מסויימים מבני ישראל ואפילו בין אלו המדקדקים במצות - דין המפורש ומבלי כל חולק בזה, אשר קודם התפלה מחוייב כל אחד לחשוב "ברוממות הא-ל-יתעלה ובשפלות האדם ויסיר כל תענוגי האדם מלבו" (שו"ע או"ח סי' צ"ח, סוף סעיף א'. ומיוסד על דבר משנה, וכמצויין שם). וכיון שחיוב התפלה הוא פעמים ביום, והאידינא קבעוה חובה גם פעם השלישית - תפלת ערבית, הרי גם דין הנ"ל חיובו הוא לכה"פ שלוש פעמים בכל יום, ומחוייב בזה כל אחד ואחד המחוייב בתפלה.

"ועד מתי ולמה מחשים הרבנים, מורי הוראה, הר"מ ור"י מלהודיע על הלכה זו, הלכה שכל כך נתמעטו המקיימים אותה ואפילו אלו היודעים אודותיה?". עכלה"ק.

ובשיחת אדר"ח חשון תשמ"ב הנ"ל אומר כ"ק אדמו"ר (תורת מנחה התועודיות תשמ"ב ח"א ע' 315):

"אע"פ שהלכה זו כתובה ביחד עם ההלכות הדנות אודות תפלת שחרית, הרי מסתבר לומר שכן הוא גם בנוגע לכל התפלות, דויל בתר טעמא. ומה שאין הדבר מפורש בנוגע לתפלת מנחה וערבית - הרי זה משום שאין צורך לחזור ולפרט זאת בנוגע לכל תפלה, ובלשון הגמרא "אטו תנא כי רוכלא ליחשיב וליזול" - כי הדבר מובן מאליו.

"אבל אעפ"כ, בנוגע לענין ההתבוננות קודם תפלת מנחה וערבית - יש מקום להתווכח ולומר שההתבוננות שקודם תפלת שחרית היא באופן ד"פעולה נמשכת" על כל תפלות היום, ולכן, אין צורך בהתבוננות נוספת קודם תפלת מנחה וערבית", בדוגמת פסוד"ז ונתנית צדקה לפני תפלת שחרית שהם פעולה נמשכת גם על מנחה וערבית.

"ולכאורה יש מקום לומר שכן הוא בנוגע לענין ההתבוננות "ברוממות הא-ל" - שההתבוננות קודם תפלת שחרית היא באופן ד"פעולה נמשכת" על כל תפלות היום. אמנם כד דייקת שפיר לא מסתבר לומר כן, דבנוגע לענינים שהם רק הכנה אפ"ל שההכנה לשחרית היא באופן דפעולה נמשכת, אבל ההתבוננות ברוממות הא-ל אינה הכנה לתפלה אלא זהו תוכן

בתפילת ערבית, שהנה"ב אינה במצב של חומריות וגסות מחשכת הלילה, אזי א"צ להקדמה של פסוקי דומרה, אך מכיון שאין עת רצון על גילוי עצם הנשמה, צריך להקדים את ההתבוננות בק"ש וברכותיה.



---

התפלה עצמה להוי כעבדא קמיה מריה, ולכן צריך זאת בכל תפלה ותפלה. ומסיים בשיחה הנ"ל (שם ע' 317): "והנה כאשר עשרה מישראל מתפללים בצבור שאז נעשים מציאות אחת, עדה קדושה, הרי כאשר א' מהם עוסק בהתבוננות ברוממות הא-ל ושפלות האדם באופן המתאים, י"ל שזהו ע"ד הש"ץ שמוציא י"ח על כל הצבור. "ואע"פ שא"א להשוות זאת לש"ץ כי כללות ענין ההתבוננות היא מצוה שבגופו, וא"כ צריך הוא בעצמו לקיים זאת, אעפ"כ כדי ללמד זכות על ישראל שאין מדקדקים בזה כ"כ ה"ז הסברה מתאימה".



# תורת רבינו







## אופן הכפרה דמחצית השקל על חטא העגל

המבואר בלקו"ש דהכפרה דמחצית השקל היא ע"י החיות שבנתינה, ומה שצ"ב בזה / ביאור דישנם ב' ענינים במחצית השקל, גילוי עצם הנשמה והפעולה על כחות הגלויים / החיות המגיעה מעצם הנשמה – בדרך מלמעלה למטה

הת' לוי יצחק שי' אורנשטיין  
בוגר הישיבה

### א.

המבואר בלקו"ש דהכפרה דמחצית השקל היא ע"י החיות שבנתינה, ומה שצ"ב בזה

בלקו"ש ח"ג בשיחה לפרשת תשא' מביא הרבי מה שאיתא בירושלמי ובמדרש<sup>1</sup> בעניין מחצית השקל: "כמין מטבע של אש הוציא הקב"ה מתחת כסא כבודו והראהו למשה ואמר לו וכו' כזה יתנו", ובתוספות<sup>2</sup> ביארו שמה שהראה הקב"ה למשה "מטבע של אש", זהו לא משום שהיה קשה לו להבין מהו מחצית השקל, אלא שהוקשה לו: כיצד יכול האדם ליתן "כופר" (על ידי מחצית השקל) פדיון נפשו – דמי יוכל ליתן כופר נפשו? וכתשובה לכך הראה לו הקב"ה "מטבע של אש".

ואף שענין הקרבנות – שהם הרי ג"כ כפרה על חטאים – נאמר עוד לפני מחצית השקל, מכל מקום, מבאר הרבי, דדווקא בנוגע לציווי של מחצית השקל הוקשה למשה רבינו כיצד תהווה כפרה, משום שמחצית השקל היתה כפרה על חטא העגל, שהיה חטא של עבודה זרה שפוגם ונוגע לעצם הנשמה שבו תלוי הקשר של ישראל והקב"ה, ולכן דוקא על כך תמה משה רבינו: כיצד מסוגלת מחצית השקל להגיע ולהיות "כופר נפש" על הנפש עצמה.

והקשה הרבי (ס"ג), דעל פי זה שמה שהוקשה למשה רבינו אינו מהו מחצית השקל, אלא שלא הבין כיצד מסוגלת מצות מחצית השקל להיות "כופר נפשו", א"כ יש להבין במה אפוא נתיישבה דעתו של משה רבינו כשהראה לו הקב"ה "מטבע של אש"?

ומבאר הרבי וזלה"ק:

1. ע' 923 ואילך.

2. שקלים פ"א, ה"ד. במדב"ר פי"ב, ג. ועוד.

3. ד"ה זאת החי' חולין מב, א.

"וועט מען עס פארשטיין לויט א משל (יש אומרים אז דער משל שטאמט פון דעם בעל שם טוב): איינער האט זיך געלרנט די מלאכה פון גאלד און זילבער-שמידעריי, און דער וואס האט אים געלערנט די מלאכה, האט אים געוויזן ווי צו טאן אלע אירע פרטים, אבער דעם פרט אז אונטער דעם גאלד און זילבער דארף מען אונטערלייגן פייער, האט ער אים, צוליב דער פשוט'קייט פון דער זאך, ניט געזאגט. אז דער תלמיד האט שפעטער נאכגעפאלגט אלע אנגעוויזענע פרטים פון דער ארבעט, און ער האט אויסגעלאזט דעם איין פרט: ער האט ניט אונטערגעלייגט קיין פייער, און דאך מובן אז פון זיין ארבעט איז גארניט ארויסגעקומען און דער גאלד און זילבער איז געבליבן דער זעלבער גולם ווי פריער.

און דאס איז אויך געווען דער ענטפער פון דעם אויבערשטער צו משה רבינו דורך באוויזן אים א "מטבע של אש": דאס געבן אליין א מטבע, קען טאקע ניט דערלאנגען אין עצם הנפש צו ווערן פאר אים א כפרה; ווען מען נוצט אבער דערביי פייער, מען גיט די מטבע מיט א קאך און פייער וואס קומט פון עצם הנשמה, פון "נר הוי' נשמת אדם" דאן קען דער מחצית השקל ווערן כפר נפשו".

ומפשטות הדברים נראה מבואר, דעל ידי עשיית המצוה ד"מחצית השקל" במעשה בפועל, לא נפעלת כפרה על עצם הנפש, ורק כשמצרפים אליה את האש הלוהטת שנובעת מעצם הנשמה, אז יכולה היא להיות "כופר נפשו".

ולכאורה צריך ביאור:

מפשטות הדברים נראה אשר עצם הקיום המעשי של מצות מחצית השקל הוא כפרה על חטא העגל וכפי שמשמע מפשט הכתובים – "מחצית השקל לתת את תרומת ה' לכפר על נפשתיכם", דהרי אופן הקיום של מצות מחצית השקל הוא שיש חיוב על כל אחד לתת, בין אם מקיימה עם "אש" והתלהבות ובין אם לאו, בין אם רצונו בכך ובין אם לאו, ויתירה מזו אמרינן – "כופין את מי שלא נתן עד שיתן וכן מי שלא יתן ממשכנין אותו ולוקחין עבוטו בעל כרחו ואפילו כסותו", ומשמע, אשר גם נתינה כזו (בלי אש והתלהבות, ואפילו בעל כרחו) יכולה להיות "כופר נפשו".

ואכן בלקו"ש חט"ז בשיחה לפרשת תשא? מבאר אשר באמת זה גופא היתה תמיהתו של משה רבינו "כיצד יכולה להיות נתינה ללא רצון ובעל כרחו להיות כופר נפשו", עיי"ש בארוכה ובפרטיות.

4. בתרגום ללה"ק: יובן זה ע"פ משל (יש אומרים שהמשל מגיע מהבעל שם טוב): אחד למד את מלאכת צורפות זהב וכסף, וזה שלימד אותו את המלאכה, הראה לו כיצד לעשות את כל הפרטים, אבל את הפרט שמתחת לזהב וכסף צריך להניח אש, בגלל פשטות הדבר, הוא לא אמר לו. כאשר התלמיד לאחמ"כ ציית לכל הפרטים של העבודה, והוא החסיר פרט אחד: הוא לא הניח מתחת אש, הרי מובן שמהעבודה לא יצא כלום, והזהב והכסף נשארו אותו גולם כמו קודם לכן.

וזה גם היה המענה של הקב"ה למשה רבינו כשהראה לו "מטבע של אש": עצם נתינת המטבע, באמת אינה יכולה להגיע בעצם הנפש ולהוות כפרה עבודה; כאשר אבל מציתים שם אש, נותנים את המטבע עם 'חיות' ואש שמגיעה מעצם הנשמה, מ"נר הוי' נשמת אדם", אזי יכולה מחצית השקל להוות כפר נפשו. ע"כ.

5. שמות ל, טו.

6. רמב"ם הלכות שקלים פ"ג ה"ט.

7. ע' 381 ואילך.

ומבאר שם, אשר כמענה לתמיהתו זו של משה רבינו, הראה הקב"ה למשה "מטבע של אש" שנטלה "מתחת כסא כבודו", אשר תוכן המענה הוא: מאחר וחטא העגל פגם בעיקר מציאותם של בני" וניתק אותם גם מצד נפשם ופנימיותם רח"ל, לכן הכפרה של מחצית השקל אינה יכולה לבוא מצד פנימיות הנשמה כפי שהיא שייכת לגוף, דהנשמה הרי התנתקה רח"ל מבני" כנ"ל, אלא הדבר יכול לבוא דוקא מצד עצם הנשמה הנעלית לגמרי מגילויים, לפי שעצמיות הנשמה היא העצם של כל הכחות, גם של העשייה החיצונית של האדם, וזהו דבר שבא בדרך מלמעלה למטה ש"הראה הקב"ה מטבע של אש" – בחינת אש שבנשמה, עצם הנשמה, כפי שהיא מושרשת למעלה "תחת כסא כבודו", ולכן גם כאשר נתינתו של יהודי היא ללא רצון וחיות, כך שיש צורך בטרחה ואפילו בכפייה – הרי האמת לאמיתה היא, שאצל יהודי, גם נתינה זו קשורה אל ה"אש שבנשמה", שכן אמיתיות ופנימיות כח העשייה והנתינה הן התגלות "מטבע של אש" מ"תחת כסא כבודו", עצם נשמתו. עיי"ש הביאור בפרטיות.

וא"כ קשה על המבואר בשיחה בח"ג הנ"ל, דהמעשה עצמו של מצות "מחצית השקל" אינו הכפרה אלא דוקא בצירוף האש והתלהבות בפועל המגיעה מצד עצם הנשמה, דעל ידה דוקא נפעלת כפרה על עצם הנפש, ולא די בעשייה ללא חיות בלבד, אף שגם היא מגיעה מעצם הנשמה.

[אכן בהמשך השיחה (בח"ג) מבאר הרבי שבמצות מחצית השקל עצמה מודגש הענין ד"עצם הנשמה", ד"מחצית" מורה שהאדם אינו מציאות לעצמו והוא בשלימות רק כאשר הוא באחדות עם הקב"ה, עיי"ש. ובהשקפה ראשונה, ניתן היה להסיק מכך שגם במעשה עצמו ישנה הכפרה הבאה מהאש דעצם הנשמה.

אך לכאורה אין הכוונה בזה שע"י המעשה לבד נפעל ענין הכפרה, וכפי שמקדים בריש סעיף ד "יעדער מצוה, איז אין דער מעשה פון דער מצוה גופא מרומז איר כוונה ותוכן פנימי"<sup>8</sup>, והיינו שבא לבאר בזה את הכוונה והתוכן הפנימי שמרומזים במעשה המצוה, ולאחרי הקדמה זו מבאר הנ"ל שבמצות מחצית השקל מודגש הענין דעצם הנשמה, וא"כ נמצא מבואר שוב, שהעיקר במצות מחצית השקל הוא ה"כוונה והתוכן הפנימי" שלה – האש דעצם הנשמה שעל ידה באה הכפרה כנ"ל, והמעשה עצמו רק מרומז בו התוכן הפנימי, וקשה כנ"ל].

## ב.

**ביאור דישנם ב' ענינים במחצית השקל, גילוי עצם הנשמה והפעולה על כחות הגלויים**

ואולי יש לבאר הדברים בדרך אפשר, ובהקדים:

בלקו"ש חט"ז הנ"ל ס"ז מבאר הרבי, אשר בכפרה בכלל ישנם שני ענינים: (א) "כפרה" ע"י הקרבנות שפירושה מחילה – הסרת טומאת החטא. (ב) "כופר נפשו", שאינו ענין של הסרת החטא, אלא כופר – פדיון נפש. כלומר: בכך מוחלפת הנפש ובמילא נפדית ונגאלת, כמציאות חדשה.

ומבאר הרבי, אשר לפי זה מובן החילוק בין הכפרה שנעשית ע"י הקרבנות ובין "כופר נפשו" שע"י מחצית השקל: הקרבנות שענינם הסרת טומאת החטא מכפרים רק על שגגות ולא על כריתות ומיתות

8. בתרגום ללה"ק: כל מצוה, במעשה המצווה גופא מרומז הכוונה והתוכן הפנימי שלה.

ב"ד, ואילו נתינת מחצית השקל שבאה לכפר על חטא העגל הפוגע בעצם מציאות האדם – חטא שיש בו חיוב מיתה, אזי יש צורך ב"כופר נפשו", כדי שיהיה האדם למציאות חדשה.

ואולי יש לומר, שעד"ז גם בכפרה על חטא העגל – גילוי עצם הנשמה כך שהופך למציאות חדשה, ישנם כעין שני ענינים-פרטים אלו, ובהקדים:

בהמשך להנ"ל מלמד הרב"י את ההוראה בעבודת האדם ממצות מחצית השקל, והוא, אשר אין לזלזל בקיום מצוה של יהודי, גם אם בחיצוניות הדברים נראה שהוא מקיים אותה ללא רצון, ואפילו בכפיה, שכן לאמיתו של דבר, ה"ז קשור ונובע מצד ה"אש" דעצם הנשמה.

וממשיך לבאר וזלה"ק: "ואדרבא . . . וויבאלד באמיתית איז דאס פארבונדן מיט'ן "אש" שבנשמה, וועט דאס פועל'ן אז סו"ס וועט די מטבע של אש אראפקומען בגלוי . . . אין זיין מעשה בפועל, ביז אז דאס וועט ווערן זיין רצון ותענוג בגלוי, סו"ס וועט ער מקיים זיין די מצוה מיט'ן גאנצן ברען און פייער פון דער נשמה"<sup>9</sup>.

ונמצא מבואר, שישנם ב' שלבים-ענינים, א) המעשה עצמו דעשיית המצוה שמצד האמת הוא אכן נובע וקשור עם ה"אש" דעצם הנשמה אבל אי"ז בא בגלוי בנפשו, ז.א. שבכוחות הגלויים של היהודי המקיים המצוה לא נרגש האש דהנשמה. ב) שגם בכוחות הגלויים שלו, ברצון והתענוג שלו, נרגש בגלוי שהוא מקיים את המצוה בלהט ואש של הנשמה.

ואוי"ל, שהכפרה על חטא העגל היא עצמה מורכבת מב' ענינים אלו, והיינו כי החטא פגם בב' הענינים: א. בעצם המציאות של היהודי – דחטא העגל הינו חטא שיש בו חיוב מיתה, כנ"ל. ב. בכוחות הגלויים שלו, דע"י החטא נטמאו ונפגמו מאוד וע"כ צריכים גם הם לכפרה הבאה מצד "עצם הנפש". והכפרה והתיקון לנפש החוטאת בחטא כזה שע"י מחצית השקל, י"ל דהיא ע"י ב' הענינים המבוארים בסעיף יג שבאים כתוצאה מגילוי "עצם הנשמה":

א) גילוי עצם הנשמה הנעלית לגמרי מגילויים, אשר זה משפיע ומשנה את האדם למציאות חדשה שמחוברת לאלוקות.

ב) הפעולה דגילוי זה ביחס לכוחות הגלויים והנשמה כפי שהיא שייכת לגוף, דע"י החטא שפגע בעיקר מציאותם של בני ישראל ניתק ההארה והשייכות של הנשמה עם היהודי בכוחות הגלויים שלו, והתחדשות חיות הנשמה והארתה בגוף זהו ע"י שהגילוי דעצם הנשמה בא לידי ביטוי בכוחות הגלויים של הנשמה, שזהו ע"ד כפרה ע"י הקרבנות שענינה "תיקון" וטהרת הנפש מהחטא.

ועפ"ז אולי יש לומר, שעצם כפרת הנפש שתהיה למציאות חדשה אכן זה נעשה ע"י המעשה בפועל של מחצית השקל, אך הפעולה דעצם הנפש ביחס לכוחות הגלויים של הנשמה ה"ז נעשה דוקא ע"י עבודה מתוך אש ולהט שבא מעצם הנשמה.

9. שם סעיף יג.

10. בתרגום ללה"ק: ואדרבא . . . כיון שבאמיתית זה קשור עם "אש" שבנשמה, זה פועל סו"ס המטבע של אש מגיע בגלוי . . . במעשה בפועל שלו, עד שזה נעשה הרצון והתענוג שלו בגלוי, סו"ס הוא יקיים את המצוה עם כל החיות והאש של הנשמה.

אשר עפ"ז ניתן ליישב ולתווך בין המבואר בב' השיחות הנ"ל, דבלקו"ש חט"ז בא לבאר (בעיקר) את הענין הא' שבכפרה על חטא העגל – הכפרה שמשנה את האדם ל"מציאות חדשה", שזה אכן נעשה ע"י המעשה בפועל דמחצית השקל בלבד, ואילו בלקו"ש ח"ג בא לבאר את הענין הב' שבכפרה על חטא העגל – תיקון והסרת טומאת החטא בכחות הגלויים של יהודי, שזה נעשה דוקא ע"י עבודה מתוך אש ולהט הנובעת מ"עצם הנשמה".

## ג.

## החיות המגיעה מעצם הנשמה – בדרך מלמעלה למטה

והנה כנזכר לעיל, בלקו"ש ח"ג מבאר "אז מען גיט די מטבע מיט א קאך און פייער וואס קומט פון עצם הנשמה, פון "נר הוי' נשמת אדם", דאן קען דער מחצית השקל ווערן כפר נפשו"<sup>11</sup>, ומה שנמצא מבואר הוא רק דהכפרה היא ע"י אש והתלהבות שבא מצד עצם הנשמה, אך לכאורה חסר ביאור בנוגע לדרך העבודה בפועל – איך וע"י מה יהודי יכול אכן לעורר את "עצם הנשמה" שבקרבנו?

אך ע"פ הנתבאר לעיל מלקו"ש חלק טז יובן, דשם מבואר כנ"ל דהגילוי דעצם הנשמה זהו אכן דבר שבא בדרך מלמעלה למטה ש"הראה הקב"ה מטבע של אש" – בחינת אש שבנשמה, עצם הנשמה, כפי שהיא מושרשת למעלה – ע"י קיום המצוה המעשית, רק שעל מנת שגילוי זה יחדור גם בכוחות הגלויים ויפעל בהם כפרה והסרת הטומאה, נדרש מהאדם שינצל את הגילוי דעצם הנשמה שבא בדרך מלמעלה למטה לעבודה בפועל מתוך אש והתלהבות.

ואם אכן דברינו נכונים נמצא, אשר הענינים המבוארים בב' השיחות הללו, לא זו בלבד שאינם סותרים זה את זה, אלא יתירה מזו, הם משלימים זה את זה לכדי ביאור שלם ומקיף בגדר הכפרה דחטא העגל.

ולהמתיק דברינו הנ"ל, יש להעיר מלקו"ש חכ"ו בשיחה לפרשת תשא<sup>12</sup>, וזלה"ק: "דער ענטפער פון דער תמי' ווי קען די נתינה פון מחצית השקל זיין "כופר נפשו" איז – הראהו הקב"ה "מטבע של אש": ווען א איד איז מקיים א מצוה (כה דברי כאש<sup>13</sup>) דורך א מטבע גשמית, ועאכו"כ ווען ער איז די מצוה מיט חיות און התלהבות ("אש" שבנפשו) – ווערט עס אן ענין של "אש", און דעריבער קען די נתינה זיין "כופר נפשו"<sup>14</sup>.

והיינו שמבאר ומפרט ב' הענינים שנתבארו לעיל, א) עצם קיום המצוה במעשה בפועל – "כה דברי כאש". ב) קיום המצוה מתוך חיות והתלהבות – "אש שבנפשו".

11. בתרגום ללה"ק: כאשר אנו נותנים את המטבע עם החיות והאש שמגיע מעצם הנשמה, מ"נר הוי' נשמת אדם" אז יכול מחצית השקל להיות "כופר נפשו".

12. עמוד 229 ואילך.

13. ירמ' כג, ט.

14. בתרגום ללה"ק: המענה לתמיהה כיצד יכולה הנתינה של מחצית השקל להיות "כופר נפשו", היא – הראהו הקב"ה "מטבע של אש": כאשר יהודי מקיים מצוה (כה דברי כאש) ע"י מטבע גשמית, ועאכו"כ כאשר הוא מקיים את המצוה עם חיות והתלהבות ("אש" שבנפשו) – נעשה זה ענין של "אש" ולכן יכולה הנתינה להיות "כופר נפשו".

והנה על המילים "אש שבנפשו" מעיר הרבי בהערה 13: "ראה לקו"ש ח"ג ע' 925 ואילך. חט"ז ע' 390 ואילך". ואוי"ל שכוונתו הק' בציון לב' השיחות הללו הם בהתאם לב' העינים שמציין כאן, אשר בב' השיחות הם מבוארים היטב, דבח"ג מבואר הכפרה שבאה כתוצאה מעבודה של ה"אש" שבנפשו, ובחט"ז (בעיקר) מבואר הכפרה שבאה כתוצאה מעצם עשיית המצוה המעשית. ודוק.

ולא באתי אלא להעיר מהנראה לפענ"ד, ותן לחכם ויחכם עוד.



## בחילוקי הדרגות בהסתלקות צדיקים

ביאור המהר"ל בסוגיא דהשותפין והצ"ב בזה ממס' שבת / הביאור בלקו"ש בג' דרגות במיתה והצ"ב בזה כדלעיל / ג' הביאורים בחסידות הסותרים לכאורה בענין מיתת משה / תיווך הביאור בתו"א ודעת הע"י שהובאה בסה"ש ע"פ הלקולו"צ / תיווך הביאורים ע"פ המבואר בדא"ח בחטא מי מריבה / תיווך עפ"ז את המבואר בדא"ח עם הגמ' בשבת / ביאור מ"ש ברשימות רבינו דעמרם הוא מח' נס"א

הת' מאיר משה שי' אלבוים  
בוגר הישיבה

א.

### ביאור המהר"ל בסוגיא דהשותפין והצ"ב בזה ממס' שבת

בגמ' ב"ב (ס"פ השותפין – יז, א): תנו רבנן . . . שלשה לא שלט בהן יצה"ר, ואלו הן אברהם יצחק ויעקב . . . ששה לא שלט בהן מלאך המות, ואלו הן, אברהם יצחק ויעקב משה אהרן ומרים . . . שבעה שלא שלט בהם רמה ותולעה [ומונה ששה הנ"ל, ומוסיף: בנימין בן יעקב] . . . ת"ר, ארבעה מתו בעטיו של נחש, ואלו הן, בנימין בן יעקב ועמרם אבי משה וישי אבי דוד וכלאב בן דוד.

ובחדא"ג מהר"ל ביאר באריכות החילוק, שנמנו הדרגות בסדר מלמעלה למטה, ובקצרה:

(א) שלא שלט בהם יצה"ר – שלא היה בהם העדר וחסרון, מפני שהיו נבדלים מעוה"ז לגמרי, ש"אין חסרון בדבר שהוא כללי, כי היו האבות במדריגה הכללית, כמו שאין חסרון בדבר שהוא נבדל, כי כל נבדל ג"כ הוא כללי, ולא נחשב פרטי רק הדבר שהוא גשמי". ע"ש עוד.

(ב) שלא שלט בהם מלאך המות – שאף ששלט בהם יצה"ר, היינו בחסרון פרטי, לא שלט בהם מלאך המות, שהוא שולט בכל האדם ומביאו למיתה.

(ג) שלא שלט בהם רמה ותולעה – ששלט בהם מלאך המות, היינו מיתה והפסד (לגוף), אבל לא הפסד גמור של הגוף.

(ד) שמתו בעטיו של נחש (שנגזרה גזירת מיתה על כל תולדותיו של אדה"ר, רש"י) – שסו"ס מתו לגמרי, אלא שלא הגיעה להם המיתה מצד עצמם, כי "מצדו לא מת, רק מצד העולם הכללי נגזר עליו המיתה, בשביל חטא עצת הנחש".

ולפי דבריו נמצאו כאן ב' מדרגות כלליות (ראה לקו"ש חכ"ד דלקמן, הע' 23): אלו ששלט בהם מלאך המות, אלא שמתו רק מחמת עטיו של נחש (ולכן נמנה בדרגה הד' גם בנימין בן יעקב, השייך

לדרגא הג'). ואלו שלא שלטה בהם מיתה כלל.

ובהשקפה ראשונה נראה, דביאור זה אינו מתאים למהלך דברי הגמ' בענין זה במס' שבת (נה, ב). דשם מצינו: א"ר אמי, אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון, היינו שלא יתכן מצב של מיתה בלא חטא. והקשתה הגמ': מיתיבי, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע, מפני מה קנסת מיתה על אדם הראשון, אמר להם, מצוה קלה צויתיו ועבר עליה. א"ל, והלא משה ואהרן שקיימו כל התורה כולה ומתו. א"ל מקרה אחד לצדיק ולרשע לטוב וגו' (קהלת ט, ב). ותירצה הגמ': הוא (ר' אמי) דאמר כי האי תנא, דתניא ר"ש בן אלעזר אומר אף משה ואהרן בחטאם מתו שנא' (במדבר כ, יב) יען לא האמנתם בי, הא האמנתם בי – עדיין לא הגיע זמנכם ליפטר מן העולם. והיינו דלדברי רשב"א ור' אמי, גם מיתת משה ואהרן היתה משום חטא.

וממשיכה הגמ' להקשות, מל' הברייתא שהבאנו לעיל: מיתיבי, ארבעה מתו בעטיו של נחש, ואלו הן בנימין בן יעקב ועמרם אבי משה וישי אבי דוד וכלאב בן דוד. ומבררת הגמ', מני? (התנא ששנה ברייתא זו), אילימא תנא דמלאכי השרת (הסובר שמשה ואהרן לא חטאו), והא איכא משה ואהרן! (וא"כ מדוע לא נשנו הם בברייתא כאן, שמתו ג"כ בעטיו של נחש). אלא לאו ר"ש בן אלעזר היא (דס"ל שמשה ואהרן בחטאם מתו), ושמע מינה (דלכל הדעות), יש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון, ותיובתא דרב אמי תיובתא. ע"כ הגמ'.

ומוכחתי הגמ' כאן עולה, שהתנא דברייתא זו ס"ל, שדרגת משה ואהרן פחותה היא מדרגת המיתה בעטיו של נחש, דלפי"ז הטעם שלא נמנו בברייתא הוא משום שמתו בחטאם.

וזהו לכאור' דלא כביאור מהר"ל הנ"ל, שקאי כאן בברייתות בשתי חלוקות כלליות. דאם פשט הברייתא הוא כביאורו, הו"ל לגמ' לתרץ דהברייתא אינה כרשב"א (שמתו בחטאם), אלא שהסתלקותם היא בדרגא נעלית יותר, שלא שלט בהם מה"מ כלל.

ולקמן נעיין בנראה בענין זה בתורת החסידות ובשיחות כ"ק אדמו"ר.

## ב.

### הביאור בלקו"ש בנ' דרגות במיתה והצ"ב בזה כדלעיל

בלקוטי שיחות חכ"ד (תצא א, ע' 132 ואילך) מתעכב רבינו על מאמר הארז"ל בהספדו על הרמ"ק, "וכי יהיה באיש חטא משפט מות, פי' שיחסר (חטא מלשון חסרון) טעם משפט מות, כי לא פעל רע ולמה ימות, ותלית אותו על עץ, מחמת עץ הדעת שגזר מיתה, בשביל כך מת". שבפשוט נראה שקאי על מארז"ל הנ"ל, דסיבת מיתתם היא רק בשל עטיו של נחש וחטא עה"ד.

אמנם בשיחה מחלק, שהם ב' ענינים שונים, וזהו הדיוק בל' האר"י "ותלית אותו על עץ", ולא כל' הגמ' "עטיו של נחש". שזהו לא רק חילוק בלשון, אלא גם בתוכן, דהנחש ועצתו הוא ענין שלילי, עצה למעשה חטא; משא"כ ב' עץ" גופא אין ענין של חסרון, ואדרבה בפשט"מ היה זה עץ תאנה, מהמינים

1. הובא ביערות דבש ח"ב דרשה ב' בסופה (קכו, ג – בדפוס ווארשא). נחל קדומים להחיד"א עה"פ (תצא כא, כב).



שנשתבחה בהם א", ושמו עץ הדעת. וגם החטא היה בו רק ענין זמני (עד השבת – ראה ש"ך עה"ת קדושים יט, כג).

כלומר: אין כוונת האריז"ל לחטא עצמו, אלא לסיבת החטא, והיינו העץ שהיה הנתינת מקום לענין המיתה. דבאמת כבר בשעת הבריאה "מיום הראשון ברא מלאך המות", אלא שמצד "נורא עלילה על בני אדם", הוקבע שזה יבוא בפועל ע"י חטא האדם, ולזה היה הניסיון הגדול של עץ הדעת, שע"י התבצעה הגזירה בפועל.

והיינו, שבגמ' דובר על ענין המיתה כפי שבאה בפועל ובגלוי, דוהו ע"י החטא; משא"כ האריז"ל והרמ"ק, מגלה פנימיות התורה, דיבר על פנימיות הענין בגזירה זו, שבאה מצד רצון הקב"ה עצמו.

ובעומק יותר, מבאר בסעיף ד, שחלוקה זו קשורה עם שני סוגי צדיקים:

דהנה ביאר אדה"ז בתו"א ס"פ משפטים (ד"ה לא תהיה משכלה), בענין מתו בעטיו של נחש, שכנ"ל זהו חסרון שנשאר בהם, "שאע"פ שהם צדיקים גמורים, מ"מ נשאר בהם עדיין איזה שמץ מזוהמת הנחש שלא יכלו להסירו מכל וכל. והוא עיקר נקודת קליפת גסות הרוח, שנעשה בטבע האדם בחטאו מעץ הדעת טוב ורע, דהיינו שרואה א"ע ומכיר חסרונו, או יודע שזה טוב לו". היינו שישנו איזה חסרון, אלא שאינו בצדיק עצמו, אלא הנחש הוא שהביא "זוהמא" זו בעולם.

ומבאר שם היתרון באופן הב' הנ"ל, ד"ותלית אותו על עץ": דהנה פנימיות נשמת בן ישראל אינה שייכת לחטא כלל, ו"גם בשעת החטא היתה באמנה אתו" (תניא ספכ"ד), ולא נגעה הזוהמא אלא רק בחיצוניותו. ומשכך, הרי בשעה שמאירה פנימיות הנשמה בגילוי, לא שייך כלל ענין "מת בעטיו של נחש", אלא רק "ותלית אותו על עץ" – רק משום שרצה הקב"ה שיהיה בעולם ענין המיתה.

ומוסיף בהערה: "עפ"ז י"ל שיש חילוק גם בתוכן ענין המיתה: כאשר סיבתו "עטיו של נחש" מובן שהו"ע לגריעותא; משא"כ כאשר המיתה היא רק מצד רצונו של הקב"ה שתהי' מיתה בעולם – מובן, שאצל הצדיק נרגש שכל ענין המיתה הוא רק (כמו שהוא מצד הקב"ה, היינו) העילוי הבא עי"ז, עלי' למעלה מעלה ממדרגתו עצמו . . .". ע"כ תוכן הביאור בשיחה.

ובשיחת כ"ד תשרי תש"נ (לאחר ביאור המשנה ד"ג' תריסין הן" – סעיפים ז-י), נקט ביאור זה לגבי ג' דרגות במיתה (ומציין שהוא עפ"י ביאור מהר"ל הנ"ל):

גם בזה אפ"ל ע"ד ג' אופנים הנ"ל: מיתה הבאה מפני חטא האדם (אין מיתה בלא חטא) – ע"ד אופן הא' הנ"ל (הרגשת האדם שהמלחמה למטה היא מלחמה); כל ענין המיתה בעולם הוא רק מפני "נורא עלילה על בני אדם", ע"ד ד' מתו בעטיו של נחש (ולא בחטא אחר) – ע"ד אופן הב' הנ"ל; כל ענין המיתה הוא רק העלי' שבזה, כמו שהי' בגלוי באלו שלא שלט בהם מלאך המות (שלמעלה גם מענין דעטיו של נחש), כמו יעקב ומשה שנאמר בהם "לא מת", ושלימות גילוי זה לכולם יהי' לע"ל, כשיהיו חיים נצחיים – ע"ד אופן הג'. עכלה"ק. עיי"ש באורך הביאור (וראה בקיצור בהדרן על סדר הלימוד ליארציט שנערך גם משיחה זו, ריש סט"ו).

וראה עד"ז בקיצור, בשיחת ש"פ דברים תשמ"ט (סה"ש ח"ב ע' 619 הע' 84) בנוגע ליום ההילולא דהאריז"ל בה' מנחם-אב: "להעיר שבכ"מ נקרא "אריז"ל החי (תואר שלא נמצא בנוגע לגדולי ישראל,

אפילו אלה שעליהם נאמר "לא מתו אלא בעטיו של נחש", ואפילו על אלו שעליהם נאמר "לא מת" בכלל – ראה שבת נה, ב. ב"ב יז, א. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 132 ואילך) – מעין הגילוי דחיים נצחיים לע"ל".

ובנוגע למשה ראה גם שיחת ש"פ צו תשמ"ו (התוע' ח"ב ע' 778, וראה ליקוט מענות תשמ"ו מענה ק) ש"משה רבינו הי' למעלה ומושלל מכללות הענין ד"עטיו של נחש". עיי"ש.

ומזה נראה בכללות שמחלק כמה אופנים (ע"ד דברי מהר"ל): המצב אצל רוב בני" – ש"אין מיתה בלא חטא"; המצב שמת מצד "נורא עלילה על בני אדם" (ובפרטיות ב' אופנים – אם שנגע בהם זוהמת הנחש, או רק מחמת רצון הקב"ה, "ותלית אותו על עץ"); והמצב ש"לא שלט בהם מלאך המות" כלל, שהוא נעלה יותר.

וגם בזה צע"ק, דבגמ' שבת שהובאה לעיל, נראה דאין זוהי הכוונה.

### ג.

#### ג' הביאורים בחסידות הסותרים לכאורה בענין מיתת משה

אך הנה מצינו במקומות אחרים בחסידות, שנתבאר ענין הסתלקות משה באופנים אחרים מבשיחות הנ"ל.

דהנה בתו"א פ' מקץ (ד"ה תנו רבנן – לג, ד) נתבאר בארוכה ענינם של ה"שבעה רועים ושמונה נסיכי אדם" המתוארים בנבואת מיכה (ה, ד) ונמנו בגמ' (סוכה נה, ב), ובכללות החילוק הנתבאר שם הוא שהרועים ענינם השפעה פנימית בלימוד התורה עם בני"י, והנסיכים ענינם השפעה מקיפית, שבני"י רואים את צדקתם ופרישותם.

ולדוגמא מביא הענין הנ"ל ד"מתו בעטיו של נחש", ומאריך ש"לא מצינו זה אפי' במשה רעיא מהימנא . . . משא"כ בישא שלא הי' רועה ע"ד משה, ואעפ"כ נמצא בו מעלה יתירה שמת רק בעטיו של נחש". ועד"ז מפורש בנוסח מאמר זה שבמאמרי אדה"ז תקע"א (סד"ה מצות נר חנוכה ע' לב): "ולא אמרו מעלה זו גם על אבות העולם כי גם מרע"ה לא מת בעטיו של נחש רק ע"ד מי מריבה וכו'".

והיינו כדעת ר' שמעון בן אלעזר, שמיתת משה הייתה במדרגה נמוכה יותר מהסתלקות הצדיקים שמתו בעטיו של נחש, והיתה משום חטא.

ולאידך, במדרש (קהלת רבה ז, ד) מצינו: משל משה רבנו למה הדבר דומה? לאשה עוברה שהיתה בחושה בבית האסורים, ילדה שם בן, גדלה שם ומתה שם, לימים עבר המלך על פתח האסורים, כשהמלך עובר התחיל אותו הבן צווח ואומר אדני המלך כאן נולדתי, כאן גדלתי, באיזה חטא אני נתון כאן איני יודע. אמר לו, בחטא של אמך. כך במשה, כמו שכתוב: "הן האדם היה כאחד", כתיב "הן קרבו ימך למות". היינו שלא מת מצד חטא אחר (שלו), אלא מצד חטא עץ הדעת, כענין עטיו של נחש.

ועפ"ז הובאו בשיחת ש"פ וארא תשנ"ב (לאחר פטירת הרמ"י העכט ע"ה, הע' 2, וראה גם שוה"ג להע' 70) דברי העיון יעקב לכתובות (קג, ב) ש"משה שקיים כל התורה כולה, ומת בעטיו של נחש,

מת בערב שבת", וכמו שמציין בעיון יעקב למדרש בקה"ר שם.

והרי להדיא שמצינו עליו לשון זו ג"כ. והרי ג' אופנים לבאר בג' החלוקות הנ"ל (דהסתלקות משה היא מצד ותלית אותו על עץ, למעלה מעטיו של נחש (לקו"ש חכ"ד וסה"ש תש"נ); דהסתלקותו היא מצד מי מריבה, למטה מעטיו של נחש (תו"א מקץ); ודהסתלקותו גם היא מצד ענינו של נחש (מד"ר וע"י. סה"ש תשנ"ב))! וצ"ב.

#### ד.

#### תיווך הביאור בתו"א ודעת הע"י שהובאה בסה"ש ע"פ הלקולוי"צ

והנה בענין הל' "עטיו של נחש" שהובאה בשיחה לגבי משה, היה אפ"ל בפשטות, שכוונתו בכללות לענין חטא עה"ד שהביא בפועל את המיתה בעולם, אף שאכן אי"ז שייך לחטא עצמו כלל (אלא ע"ד הלשון "ותלית אותו על עץ"). וא"כ הוא כהאופן הב' בשיחה בחכ"ד שם.

אבל ע"צ"ע בדיוק לשון רבינו שהביא הל' שמת "בעטיו של נחש" – אף שאין לשון כזו בגמ', וכנ"ל דמפשטות הגמ' נראה שאין לשון זו שייכת למשה.

ואולי יש לקשר עם הביאור בלקוטי לוי יצחק (הערות לזהר בראשית ס"ע כ), לתווך מאמרי זה סותרים בענין יהושע, שבמק"א (ח"א נג, א) הובא: ועל דא יהושע לא מית אלא בעיטא של נחש דא דקריב ופגים משכנא כדקדמיתא, ובמק"א (שם נז, ב) הובא הסדר כבגמ': אין מיתה בלא חטא, בר אינון תלתא דאסתלקו בגין ההוא עיטא דנחש הקדמוני ואלין אינון, עמרם לוי ובנימין, ואית דאמרי אוף נמי ישי, דלא חבו ולא אשתכח עלייהו חובא דימותון ביה, בר דאדכר עלייהו ההוא עיטא דנחש כדאמרן.

ובלקולוי"צ כ' לחלק, בין הלשון "נחש הקדמוני", שבזה הכוונה לחטא עה"ד דווקא. להלשון "עיטא של נחש דא", שבזה הכוונה לנחש שבחטא העגל, והיינו שביהושע לא נאמר שלא היה בו חטא כלל, ו"יכול להיות שהיה", אלא שאח"כ במתן תורה ש"פסקה זוהמתן" (ראה שבת קנו, ב) ונתעטרו בעדיים – הוסר החטא. ואח"כ בחטא העגל חזרה הוזהמא ע"י הנחש. ויהושע שלא חטא בעגל, מה שמת הוא בעיטא דנחש שבחטא העגל, משא"כ אלו הג' לא הי' בהם חטא כלל. ע"כ ביאורו דהרלו"צ.

ואולי בזה יש לתווך גם בענינו את הל' בעטיו של נחש, עם הביאור הנ"ל דאדה"ז, שאכן מיתה משה היתה מצד חטא מי מריבה, אלא דאפשרות מי מריבה התאפשרה דווקא ע"י "עטיו של נחש דא", חטא העגל.

אמנם ע"צ"ע לתווך את שני האופנים עם הביאור הנעלה יותר, וכלשון רבינו הנ"ל בתשמ"ו, ש"משה רבינו הי' למעלה ומושלל מכללות הענין ד"עטיו של נחש".

וכמפורש ג"כ בזהר, שאצל משה לא הייתה שייכת (שם לו, סע"ב – הובא בכמה שיחות): והיו ימיו מאה ועשרים שנה רמז למשה דעל ידיה תורה אתיהיבת וכדין זריק חיון לבני נשא מההוא אילנא דחיון, וכך הוה אלמלא דחבו ישראל, הדא הוא דכתיב חרות על הלחות חרות ממלאך המות, דהא אילנא דחיי הוה משיך לתתא. . ועל דא תנינן משה לא מית אלא אתכניש מעלמא, והוה נהיר

לסיהרא, דהא שמשא אף על גב דאתכנש מעלמא לא מית אלא עאל ואנהיר לסיהרא, כך משה. ע"כ.

ה.

### תיווך הביאורים ע"פ המבואר ברא"ח בחטא מי מריבה

ואולי י"ל, דהנה כ' אדה"ז בסה"מ תקע"א שם בהמשך הענין: ואף שגם החטא זו תגדל מעלתו בדקותו ועמקותו ברזי דרזין וסתרא דסתרי' מאד נעלה מערך מעלת הנסיכים או השלשה שמתו בעטיו של נחש. ע"כ.

והנה אין לנו עסק בנסתרות (וכמ"ש אדה"ז בסוגריים שם בהמשך לענין השוואת מעלות הצדיקים "והענין עמוק וצריך לביאור רחב, ואכ"מ"), אבל העולה מכאן להדיא הוא שענין חטא מי מריבה עצמו, הנה לא בלבד שאינו חטא כפשוטו, אלא שמעלתו בעצמו היא "מאד נעלה מערך מעלת הנסיכים".

[אמנם יש להעיר, שבגמ' שבת הנ"ל, לאחר הסוגיא הנ"ל לגבי מיתת משה, הובאו מימרות לגבי כו"כ, שכל האומר שחטאו אינו אלא טועה. אכן לגבי משה לא הובא שם שנאמר כן, ונראה שמקבלת הגמ' את ענין החטא כפשוטו].

ובענין החטא, הנה נתבאר בחסידות בכ"מ (ראה רד"ה ויתן לך תרס"ו – ובהנסמן שם במהדו"ח ס"ע קיג) שחטא מי מריבה הוא שחידש את ענין היגיעה בתורה, וכמ"ש בתקוני זהר תכ"א: דאם לא דמחא בה, לא הוה טרחין ישראל ותנאין ואמוראין באורייתא דבעל פה דאיהי סלע.

ובמאמר שם (דתרס"ו) הוקשה עפ"ז: כיצד אפ"ל (כמבואר במאמרים שלפנ"ז) שדווקא ע"י העיון בתורה, "דדחקין במילי דחכמתא", באים אל העילוי "דעין לא ראתה", הרי כל ענין העיון נתחדש ע"י החטא. ונת' שם בארוכה, שכן מצינו גם בלוחות האחרונות לגבי לוחות הראשונות, וכללות ענין תושבע"פ והחומרות שנוספו לגבי תושב"כ, שבאו כדי לברר העולם אחרי החטא. ע"ש באורך. ומסיים (ע' קיט) שדוקא ע"י הבירורים והחומרות שנוספו אח"כ, "דוקא עי"ז יהיו במדרגה נעלית יותר".

ולפי"ז מבאר אח"כ גם בענין היגיעה והעיון בתורה (שבכללות הוא החילוק גם בין תלמוד בבלי לירושלמי), שדוקא ע"י הקושיות שבאות בדרך הפלפול והעיון, הנה דווקא מזה באים לעומק יותר בעצם הענין, ובא השכל בבהירות יותר. וזהו ע"ד ההכאה בצור, שדוקא היא מביאה את כח הצור שהוא בל"ג. ובוה מסיים (ע' קכב) שאף שענין זה נתחדש ע"י ההכאה, הנה מ"מ דוקא מזה בא היתרון מעלה, "שמגיעים לבחי' אמיתית התורה כפי שהיא בבחי' העלם העצמי ממש".

וא"כ י"ל שלזו כוונת אדה"ז כאן, שענין מיתת משה לא היה משום עטיו של נחש כלל, שמזה היה מושלל משה ולמעלה מזה. אלא ענין נפרד, שהוא התחלת ענין חדש בלימוד התורה, בלימוד בשקו"ט ועיון.

אלא שענין זה – סיום עבודת משה, דור המדבר, והתחלת הכניסה לארץ – היה צ"ל באופן של כעין חטא. ולפי"ז ענין זה הוא ג"כ כענין נורא עלילה על בני אדם, שהביא הקב"ה לכעין חטא וירידה, ע"מ שמזה תצא הירידה נעלית יותר.

ושפיר י"ל שענין זה הוא ע"ד הספד האר"י על הרמ"ק, שבמיתת משה מודגש שמיתתו לא היתה מחמת חטא, אלא מחמת רצון ה' ו"נורא עלילה", לפעול את העילוי שיבוא אח"כ.

### ו.

#### תיודך עפ"ז את המבואר ברא"ח עם הגמ' בשבת

ואולי י"ל שכן הוא גם במהלך הגמ' בשבת שם:

דהנה באמת בדברי ר"ש בן אלעזר ש"משה ואהרן בחטאם מתו", אין נראית הכוונה שנגזר עונש מוות בשל חטא זה. דהמפורש בקרא הוא שבגלל חטא זה לא נכנסו לארץ, וע"ז אמר משה (דברים א, לז) גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבוא שם, וכן (בר"פ ואתחנן) ויתעבר ה' בי למענכם. שבזה הכוונה לחטא מי מריבה שהיה בגלל ולמען בני (וראה בזה עוד ע"ד הפשט – לקו"ש חי"ד דברים ב').

ויתירה מזה מצינו (סוטה יג, ב) שעל מיתת משה בן מאה ועשרים שנה נאמר "את מספר ימיך אמלא", שממלא הקב"ה שנותיהם של צדיקים מיום ליום. ולכאור' משמעות הדברים היא, שאילולי חטא מי מריבה היה חי משה זמן רב יותר (וכלשון מהרש"א בחדא"ג יבמות מט, ב: ולולי חטא מי מריבה היה בא לא"י והיה חי יותר מק"ך שנה שהם שני דורות שנגזרו לו).

ולפי"ז במה שאמר רשב"א "הא האמנתם בי – עדיין לא הגיע זמנכם ליפטר מהעולם", אין הכוונה שהחטא פעל את עצם ענין המיתה, ואפי' לא קיצר משנותיו ומת קודם זמנו, אלא שלא נוספו למשה שנים נוספות על הקצוב.

ושפיר י"ל שגם לרשב"א, מיתת משה לא היתה מצד החטא, אלא מצד עצם מה שגזר הקב"ה שתהיה מיתה בעולם.

### ז.

#### ביאור מ"ש ברשימות רבינו דעמרם הוא מח' נס"א

ומדאתינן להכי יש להעיר בקיצור בעוד ענין בתורת רבינו, הקשור עם "עטיו של נחש":

ברשימת שמחת בית השואבה תרצ"ב (י"ל בפ"ע שנת הקהל תשס"ט עם מ"מ, ע' יח), הובאו ד' שמות צדיקים בר"ת עמל"ק, עמרם משה לוי קהת.

ובנוגע לשם עמרם העיר רבינו בשוה"ג: בתו"א (ת"ר מצות נ"ח) לענין ח' נס"א, ישי שמת ג"כ בעטיו של נחש (ב"ב יז.), צדיקים הממשיכים גם בדרך מקיף. ולכאורה בעמרם מצינו גם מעלה הב' דרועים, המשכה בפני', [ומביא לזה ראיות שונות] . . והוא לכאורה ע"ד בחי' רועים.

ובשוה"ג העירו העורכים, דעמרם אינו מהשמונה נסיכים שנמנו בגמ', אלא שמקשר רבינו בין עמרם לישי, מצד שעל שניהם נאמר (בגמ' שם) שמתו בעטיו של נחש. ומזה מביא שהם הצדיקים שממשיכים בבחי' מקיף. וכהביאור בתו"א שם.

ויש להעיר, דבל' המאמר במאמרי אדה"ז הובא ג"כ עמרם בין הנסיכים. וכן הוא בדרמ"צ מצות נר חנוכה (עד, א) להדיא. וכבר העירו בכ"מ על הדרמ"צ שם. ובאיזהו מקומן ראיתי שהביאו צילום מדפו"י בגמ' סוכה, שם נראה שאכן במקום עמוס בא עמרם, ומקום לומר שיש גירסא כזו.

ועכ"פ בדברי רבינו ברשימות צ"ב למאי הכוונה, דאפ"ל בשני האופנים.

[ולהעיר שגם בנוגע לאהרן מצינו שינויים בזה, שבתו"א (ר"פ תצוה ובהעלותך) הובא בין השבעה רועים, אף שבסוכה שם לא נמנה כלל. וביאר בזה רבינו במכתב (לקו"ש ח"כ ע' 643), שהוא עפ"י שמשה ואהרן ענין אחד, ומקורו דאדה"ז הוא מהזהר. ולמסקנא נשאר בצ"ע עפ"י המאמר דידן דחנוכה בתו"א ודרמ"צ. עיי"ש].



## ביאור ההוכחה בהפלאות הכפרה שפורים על יום הכיפורים

המבואר בד"ה 'על כן קראו' בהפלאה שבכפרה דפורים על הכפרה דיוהכ"פ / הייתור לכאורה בדברי רבותינו  
נשיאינו / ביאור בדרך אפשר

הת' השליח מנחם מענדל שי' גולדשמיד  
תלמיד בישיבה

א.

המבואר בד"ה 'על כן קראו' בהפלאה שבכפרה דפורים על הכפרה דיוהכ"פ

במאמר ד"ה על כן קראו ה'תשי"ג, מבאר הרבי בארוכה את הקשר שבין פורים ויום הכיפורים,  
שבשניהם יש עניין הגורל, ובשניהם מגיעים לבעל הרצון, עיי"ש בארוכה.

באות ד' מבאר הרבי את הקשר שבין שני הפירושים שביום הכיפורים, שביום זה יש כפרה על  
העניינים הבלתי רצויים, ושיום זה הוא "כפורים", דומה לפורים (והדמיון הוא בזה שבשניהם יש את  
עניין הגורל). שכן, שלימות הכפרה שביום הכיפורים מגיעה מאור אין סוף בעל הרצון. וזהו הקשר בין  
שני הפירושים, שזה שיום הכיפורים, הוא כפורים מורה על עניין הגורל, המשכת אור אין סוף בעל  
הרצון, וזהו ביאור מדוע ביום הכיפורים יש כפרה על כל העניינים הבלתי רצויים.

וממשיך הרבי שם, וז"ל: "וזהו מה שהכפרה דפורים היא נעלית יותר מהכפרה דיוהכ"פ, דיוהכ"פ  
אינו מכפר אלא עם התשובה, והכפרה שהיתה לכל היהודים בימי הפורים, ה"ז יום שמחה, כי עיקר  
עניין הגורל (המשכת בחינת בעל הרצון) הוא בימי הפורים, דהימים עצמם נקראים בשם פורים על  
שם הפור, ולכן, הכפרה שהיתה בימי הפורים אין בה הגבלות, ויום הכפורים הוא כפורים בכ"ף הדמיון  
בלבד, ואין יוהכ"פ מכפר אלא עם התשובה".

כלומר, בפורים יש מעלה לגבי יום הכיפורים, שביום הכיפורים הכפרה היא רק בעיקר על ידי  
עבודת התשובה, ואילו בפורים הכפרה היא בזה שהוא יום שמחה, אף ללא עבודת התשובה. שביום  
הזה יש המשכת בעל הרצון בגילוי, ע"י עניין הגורל, ואין בזה הגבלות.

1. י"ל בקונטרס פורים ה'תנש"א, ספר המאמרים מלוקט ח"ה ע' קפו ואילך [בהוצאה החדשה, ספר המאמרים מלוקט  
אדר-סיון ע' סה ואילך].

על המילים "וזהו מה שהכפרה דפורים היא נעלית יותר מהכפרה דיוהכ"פ", מוסיף הרבי (בהערה 26), וז"ל:

"ראה גם סה"מ תרכ"ח ע' קי וסה"מ תרס"א ע' ריט, דיוהכ"פ אינו מכפר על הכל [דבעבר על כריתות ומיתות ב"ד, גמר כפרתו היא ע"י יסורים, וכשחילל את השם גמר כפרתו היא ע"י מיתה (יומא פו, א. רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ד)], ובימי הפורים, אף שהחטא שלהם הי' שנהנו מסעודתו של אותו רשע (מגילה יב, א) שזה הי' חילול ש"ש בפרהסיא, מ"מ נתכפר להם גם זה. והחידוש שבפנים (ע"פ תו"א<sup>2</sup> שבהערה 28) הוא, שגם בהעבירות שיוהכ"פ מכפר, יש מעלה בפורים לגבי יוהכ"פ".

ובמילים פשוטות: הרבי מביא מהדרושים, שבעבודת התשובה דיום הכיפורים יש הגבלה, א) שהוא אינו מכפר על כריתות ומיתות בית דין, ורק יסורים שלאחריו גומרים את הכפרה, ב) שהוא לא מכפר על חילול ה', ורק מיתה גומרת הכפרה. ואילו בימי הפורים, שאז בני ישראל חטאו רח"ל בחילול ה' שנהנו מסעודתו של אחשוורוש, שבזה חיללו שם שמים בפרהסיא, נתכפר להם זה בלי מיתה ח"ו וכלי שום תוספות, אלא מעצם עניינו של פורים. עד כאן תוכן דברי רבותינו נשיאנו.

ומוסיף שהחידוש שבפנים המאמר הוא: נוסף לכך שהייתה כפרה ללא תוספות, גם באותם עניינים שיום הכיפורים עצמו מכפר בלי תוספת של יסורים ומיתה וכו', יש מעלה בכפרה של פורים לגבי הכפרה של יום הכיפורים, שבפורים מגיעים ל"בעל הרצון", וביום הכיפורים העבודה היא ב"רצון", ורק בגורל השעירים מתגלה גם "בעל הרצון", עיי"ש בארוכה.

## ב.

### הייתור לכאורה בדברי רבותינו נשיאנו

והנה, בדרושים הנ"ל מציינים שביום הכיפורים ישנם שתי הגבלות בכפרה, הגבלה בכפרה על כריתות ומיתות בית דין שמצריכה גם יסורים, והגבלה בכפרה על חילול ה' שמצריכה גם מיתה.

ולכאורה מה הצורך לציין את שתי ההגבלות, שכן, אם יש ענין לציין שבכפרה של יום הכיפורים יש הגבלה, מספיק לציין הגבלה אחת שלו, ואין צורך להאריך ולכתוב שתי הגבלות<sup>3</sup>.

והיה צריך לכאורה להביא את ההגבלה השנייה שיום הכיפורים אינו מכפר על חילול ה' אלא מיתה מכפרת. דהרי משם מוכח בפשטות העניין הזה, שיש מעלה בכפרה של פורים, שכן אז היה חילול

2. מג"א קכא, א.

3. ולכאורה, אם יש צורך להאריך ולהוסיף בהגבלות של יום הכיפורים היה צריך להוסיף ולכתוב גם שהוא מוגבל בכך ש"עבירות שבין אדם לחברו, אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו" (יומא פ"ח מ"ט).

אלא, ברור שההגבלה זו אינה ענין לכאן, דלכאורה בפשטות גם בפורים ישנה ההגבלה של "עד שירצה את חברו". כלומר, בפשטות בעבירות של בין אדם לחברו יש שני פרטים, יש את הפרט שהקב"ה מכפר על העבירה שבוה, ויש את הפרט שהאדם חטא לחברו וצריך לרצותו על כך. וא"כ, בפשטות על הפרט בעבירה שכלפי הקב"ה הן יום הכיפורים והן פורים מכפרים, ואילו על הפרט השני בעבירה, היינו החטא והפגיעה בחברו, בשניהם עצם היום לא יכפר, וצריך שירצה את חברו קודם לכן. וא"כ, אין מקום לציין את ההגבלה הזו.



ה', ונתכפר להם ללא מיתה. אבל צריך להבין מה הצורך להוסיף את ההגבלה הראשונה של כריתות ומיתות בית דין שמכפרים רק עם יסורים?

ואולי יש לומר, שהרבי מציין את שני ההגבלות, גם על כריתות ומיתות בית דין וגם על חילול ה', מכיוון ושניהם היו בסיפור פורים, שכן נוסף לכך שחיללו שם שמים בהנאה מסעודתו של אחשוורוש (כפי שהרבי מציין שם), גם עברו על כריתות ומיתות בית דין באיסור עבודה זרה "השתחוו לצלם".

אך אם נאמר כן צריך ביאור נוסף, מדוע בהמשך ההערה כשהרבי מפרט את ההפלאה במעלת פורים, הרבי מזכיר רק את זה שלא הוגבל בתוספת מיתה על חילול ה' שהיה, ולא מזכיר את זה שלא הוגבל ביסורים כלפי איסור עבודה זרה.

### ג.

#### ביאור בדרך אפשר

ולכאורה יש לומר בדרך אפשר, דשני ההגבלות הללו בכפרה דיוה"כ מדברים על שני חטאים שונים, שאילו הרבי היה מציין רק את אחד מהם יכול להיות שלא היה שימת לב להגבלה השניה, ויש כאן סוג של 'צריכותא', שצריך לציין את שניהם.

הצריכותא לכאורה: בחטא עבודה זרה יש חומרא בכך שעובד עבודה זרה, ועובר על חטא של "יהרג ואל יעבור", כלומר חומרא בעצם החטא, והוא מוגבל בכך שמצריך גם יסורים בשביל לכפר עליו. ואילו בחטא חילול ה' ישנה חומרא בכך שהכפרה עליו קשה יותר, ומצריכה גם מיתה רח"ל ולא רק יסורים, למרות שהחטא עצמו לא כ"כ חמור. ולכן, אם היינו יודעים על ההגבלה אחת בלבד בכפרה של יוה"כ, לא היינו שמים לב גם להגבלה השניה שבכפרה. ולכן הרבי מציין את שתי ההגבלות להראות את ההגבלה של יוה"כ בשני החטאים הללו.

ויתירה מזו, לא רק שיש צורך בפירוט שני ההגבלות הללו על מנת לשים לב לשניהם, אלא ע"י זה שהרבי מביא את שניהם, מובן בנוגע לעניינו (החומרא בכפרה דיוה"כ) שיש חומרא בחילול ה' יותר מבע"ז.

וא"כ יוצא, שזה שבפורים היתה כפרה על חילול ה', שהוא חמור יותר, כ"ש וק"ו שהיתה כפרה גם על ע"ז. ולכן כשהרבי מפרט בהמשך ההערה את ההפלאה בפורים, שנתכפר על חילול ה', לא צריך לציין ג"כ את הפרט שנתכפר על ע"ז, שכן זה מובן במכ"ש.

ועפ"ז מבוארים השאלות הנ"ל, דהטעם שמציין הרבי את ב' ההגבלות בכפרה דיוה"כ, הוא בשביל לחדד את חומרת העבירה של חילול ה' לעניין הכפרה, והטעם שלא מציין בפירוט ההפלאה דפורים את זה שכופר גם על חטא ע"ז, הוא כיון שזה מובן מאליו במכ"ש מזה שנתכפר על חילול ה'.

4. ראה רמב"ם הל' ע"ז פ"ג ה"א וה"ג.

5. מגילה יב, א.

6. רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה ה"ב.

## עבודת ה' בשמחה ע"פ תורת החסידות

נחיצות השמחה בעבודת ה' / עבודת ה' בשמחה ע"פ מארו"ל וכל מעשיך לשם שמים / מהות השמחה האמיתית והדרך להגיע אליה / מעלת השמחה שבכוחה לבטל הדינים / הטעם לעונש על העבודה בהעדר השמחה / מעלות שונות הבאות ע"י השמחה / תכלית השמחה תהיה בימות המשיח / שלילת המוריות בעבודת ה' בדורנו / סיכומו של דבר

הת' השליח פנחס שמואל שי' פרצובסקי\*  
תלמיד בישיבה

### א.

#### נחיצות השמחה בעבודת ה'

בנוגע לחיוב השמחה בעת עשיית המצוות, מצאנו שכתב הרמב"ם<sup>1</sup>, וז"ל:

"שהשמחה שישמח אדם בעשית המצוות ובאהבת הא-ל שצוה בהם, עבודה גדולה היא וכל המונע עצמו משמחה זו, ראוי להפרע ממנו, שנאמר: "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב".

והנה אדמו"ר הזקן בספר התניא<sup>2</sup>, הוסיף וביאר אשר השמחה נחוצה היא עד למאוד בשביל עבודת ה' ולולא השמחה חלילה, לא ניתן לנצח את היצר בשום פנים אופן, וז"ל:

"ברם כגון דא צריך לאודעי כלל גדול, כי כמו שנצחון לנצח דבר גשמי, כגון שני אנשים המתאבקים זה עם זה להפיל זה את זה, הנה אם האחד הוא בעצלות וכבדות - ינוצח בקל גם אם הוא גבור יותר מחבירו, ככה ממש בנצחון היצר, אי אפשר לנצחו בעצלות וכבדות הנמשכות מעצבות וטמטום הלב כאבן, כ"א בזריזות הנמשכת משמחה ופתיחת הלב מכל נדנדוד דאגה בעולם".

מדברים הללו, מצאנו למדים עד כמה החסידות הרחיקה את העצבות עד הקצה האחרון, וראתה בה תהום הפעורה לרגלי האדם. ספרי חסידות מסבירים שהעצבות היא תחבולה של היצר, וכדברי רבי

\* בכתבת נושא זה הסתייעתי בספר המיוחד 'להבין חסידות' (פרק שמחה עמ' 232 ואילך) של הרב מנחם ברוד ותודות נתונה לו על הרשות והסכמה בחפץ לב להיעזר בספרו.

1. הלכות (סוכה ו) לולב פרק ח הלכה טו.

2. לקוטי אמרים, פרק כו.

חיים ויטאל<sup>3</sup>: "העצבות גורמת מניעת העבודה וקיום המצוות וביטול עסק התורה וכוונת התפילה, ומבטלת מחשבה טובה, והיא שער התחלת גירוי הסתת היצר הרע, אפילו אם הוא צדיק".

וכך כתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ<sup>4</sup>, וז"ל:

"רבותינו הקדושים גזרו ואמרו, אשר הדאגה והעצבות, גם ממילי דשמיא, היא מידה רעה, ואסרוה באיסור גמור ומוחלט ודנוה בדין ארבע מיתות, לגרשה מנחלת חסידים ולעקר אחריה, אשר לא יישאר ממנה גם ריח דריח רע המביא הפסד רב".

## ב.

### עבודת ה' בשמחה ע"פ מארז"ל וכל מעשיך לשם שמים

עד כה למדנו על חובת השמחה בשעת עבודת ה', אך הנה, בפשטות אפשר להבין אשר עבודת ה' היא רק כאשר האדם ניגש להתעסק ישירות בדברי קדושה וכגון תפילה, קיום מצוה וכדומה (וכלשון הרמב"ם המובאת למעלה: "שהשמחה שישמח אדם בעשית המצוות"), או אז צריך האדם לגרש את העצבות אשר שוכנת בקרבו מכל וכל.

אך בשעה שעוסק בעניני הגוף וכגון אכילה, שינה וכיוצא בזה, אין מחויב האדם לכאורה להיות במצב רוח של שמחה, הגם שלפי המתבאר לעיל ודאי שאין לו להיות בעצבות.

והנה לפנינו מכתב של הרבי<sup>5</sup> שמוצאים בו חידוש נפלא, והוא, מאחר שעבודת האדם את הבורא היא כל רגע ורגע, לפיכך מוטל על האדם להיות בתנועת השמחה כל עוד נשמה באפו, וז"ל:

"כדאי לזכור שכל הפעולות של יהודי בחיי היום יום הן חלק מעבודה אלוקית כזאת, כפי שמצוטט גם בשולחן ערוך, "וכל מעשיך יהיו לשם שמים". פירוש הדברים, שיהודי צריך להיות ברוח של שמחה לא רק כאשר הוא מעורב ישירות בדברים כמו תפילה ולימוד התורה, אלא במשך כל הזמן".

## ג.

### מהות השמחה האמיתית והדרך להגיע אליה

ברם שאלת השאלות היא: הכיצד יבוא האדם לידי שמחה? מה יגרום לו לגשת אל עבודת ה' מתוך פתיחת הלב והסתכלות חיובית?

האמת היא, שאף על כן, מצאנו שנגע הרבי באחת מאגרותיו<sup>6</sup>, וז"ל:

"בנוגע לשאלה כיצד להגיע לרמה גבוהה יותר של שמחה בעבודת השם, בהתאם לציווי "עבדו

3. שער הקדושה, שער ד, חלק ב.

4. אגרות קודש אדמו"ר הריי"צ, כרך ד, עמ' שנו.

5. מורה לדור נבון כרך א, עמ' 78.

6. שם.

את ה' בשמחה" (...). – דרך אחת לגרום לשמחה ואושר כאלה היא, כפי שהוסבר במקורות שונים, להתבונן בזכות הנפלאה שהקב"ה נתן ליהודי ללמוד את תורתו ולקיים את מצוותיו, עם היכולת להפיצן בסביבתו. אם מלך בשר ודם בוחר אדם מתוך פינה נידחת בממלכתו ואומר לו שזה ישיב את רצונו של המלך אם הוא יבצע משימות מסוימות, זה בוודאי יהיה מקור לשמחה רבה עבור אותו אדם. ועל אחת כמה וכמה שזה כך כאשר מלך מלכי המלכים, הקדוש-ברוך-הוא, פסח על כל המלאכים הקרובים אליו ובחר בעם היהודי כאן בעולם הזה שיקיים את מצוותיו בחיי היום יום".

בהתאם לתוכן המכתב, יש להעיר, אשר ההמון טועה בעניין השמחה, ומפרשה שהיא קלות ראש או כיו"ב, ואין לך טעות גדולה מזו. השמחה היא עניין רציני ביותר – גם בשעה שהיא מתפרצת בריקוד סוער. החסידות מבחינה הבחנה ברורה בין הוללות, שהיא דבר שלילי ומזיק, לבין שמחה, שאין כמותה להביא לידי התעלות והזדככות.

שמחה אמיתית נובעת מאמונה איתנה באחדות האלוקית של הבריאה כמו שכתב אדמו"ר הזקן בספר התניא<sup>7</sup>, וז"ל:

"והנה כשיעמיק בזה הרבה, ישמח לבו ותגל נפשו. . באמונה זו כי רבה היא, כי היא קרבת א-להים ממש. . והנה כמה גדולה שמחת הדיוט ושפל אנשים בהתקרבותו למלך בשר ודם המתאכסן ודר אתו עמו בביתו. וקל וחומר לאין קץ לקרבת ודירת מלך מלכי המלכים הקב"ה".

כשיהודי מאמין שהקב"ה ממלא את כל המציאות, הוא חש את נוכחותו של הקב"ה בכל זמן ובכל מקום, והדבר ממלא אותו שמחה עצומה, שהרי אם מלך בשר ודם היה מתלווה אל האדם בדרכו – ודאי היה שמח מאוד וחש אושר אין קץ. אם כן, ודאי שיש לשמוח שמחה עצומה על הקרבה המתמדת למלך מלכי המלכים הקב"ה.

את התוכן האמור, מצאנו ובמילים פשוטות ונהירות באחת מהתוועדויותיו של הרבי<sup>8</sup>, וז"ל:

"השמחה הכי גדולה אצל יהודי היא, בשעה שיודע שבכל מצב בו הוא נמצא – אפילו למטה מטה, בעולם שבחיצוניותו נראה כהעלם והסתת על אלוקות, הוא קשור להקב"ה, שכן אפילו כפי שנמצא למטה נשמה בגוף, הוא בנו יחידו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, והקב"ה אומר שראשון נכסיו של יהודי הוא – "זהב", שגם בעולם בו נכסים גשמיים תופסים מקום כל יהודי הוא עשיר, ברוחניות ובגשמיות!".

כמו-כן, היהודי שמח על הזכות שניתנה לו לעבוד את הבורא האין-סופי. וכי מה ערכו של בשר ודם, שאחריתו רימה ותולעה, לעומת הבורא? ובכל-זאת ניתנת לאדם האפשרות לשרת את הבורא ואף להביא לו נחת רוח ולעשות לו 'דירה בתחתונים'. אם כן ודאי שעליו לשמוח בכל רגע על הזכות הנפלאה שנפלה בחלקו (כתוכן המכתב למעלה).

7. לקוטי אמרים, פרק לג.

8. תורת מנחם התוועדויות ה'תשנ"ב, חלק שני, עמ' 293.

ובפרט בידיעה שבכל מצב שבו הוא נמצא הוא קשור להקב"ה שאוהב אותו כבן יחיד ויתירה מזו<sup>9</sup>.

#### ד.

### מעלת השמחה שבכוחה לבטל הדינים

לאחרי שנתבאר לעיל, הנחיצות והחשיבות בעבודת ה' מתוך שמחה, ומהי שמחה אמיתית והדברים הגורמים לכך, עדיין נמצאנו בהכרח השמחה חידוש ודבר פלא, והוא, אשר לאחר הקללות המנוויות בפרשת כי תבוא, נאמר שהטעם לכל זה הוא "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל"<sup>10</sup>, וביארו בזה הרמב"ם (הובא למעלה) ועוד<sup>11</sup>, שכוונת הכתוב הוא אשר העונש מוטל על עבודת ה' הנעשית ללא שמחה.

וזה פלא! מדוע מושת על האדם העובד את ה' עונש כה חמור רק מפני העדר השמחה?

והנה אדמו"ר הזקן בספרו לקוטי-תורה<sup>12</sup>, דן בשאלה זו, שלפ"ז מבואר יותר מעלת עבודת ה' מתוך שמחה דוקא, וז"ל:

"והעניין, דהנה כתיב תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל ועבדת את אויביך וכו', דלכאורה משמע אע"פ שעובד אלוקים רק שאין העבודה בשמחה ובטוב לבב אזי יומשך העונש ועבדת את אויביך, וזה אינו מובן, כי מפני מה יהיה העונש המר הזה מחמת חסרון השמחה לבד. אך העניין כמ"ש כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ומחמת זה נמשך העונש, ואעפ"כ אילו היה עובד את ה' בשמחה של מצוה היה גדול כח שמחה זו שמעורר השמחה למעלה כביכול, והיא מבטלת הדינים כו', כי באור פני מלך חיים כו'. משא"כ תחת אשר לא עבדת בשמחה כו', נמשך העונש של העוונות אשר אין צדיק בארץ כו', כנ"ל".

במילים פשוטות: השמחה אינה רק הכרחית ונחוצה כדי לגבור על היצר, אלא כוחה רב הרבה יותר עד שבאפשרותה לבטל עונשים חמורים המגיעים לאדם בעקבות עוונותיו, ובעבודת ה' מתוך שמחה סרים לגמרי כל העונשים.

#### ה.

### הטעם לעונש על העבודה בהעדר השמחה

אך עדיין יש להעיר, לפי הביאור הנזכר לעיל, נמצא שאין העדר השמחה יוצרת את העונש אלא העבירה שהאדם עשה היא המביאה את העונש (רק שבכוחה המיוחד של השמחה לבטל עונשים). ולכאורה ביאור זה אינו עולה בקנה אחד עם פשטות הכתוב (ע"פ פירוש הרמב"ם והאריז"ל) "תחת אשר לא עבדת... בשמחה" שנשמע מזה אשר העדר השמחה הוא הגורם לעונש. ומדוע!?

9. ראה למשל אגרות קודש כרך כ עמ' קמב.

10. תבוא כח, מז.

11. בתורת החסידות הובא זאת בשם האר"י ז"ל, ראה למשל תניא, לקוטי אמרים, פרק כו.

12. כ, ג.

בנושא זה דן הרבי כמה פעמים בהתוועדויותיו, ושם מעלה אשר עצם העדר השמחה היא היא המביאה על האדם את העונש המר, וזהו מפני שהעדר השמחה מבטא מרידה ופגיעה בכבוד המקום על-אף שמדובר באדם העובד את ה' באופן המושלם וללא לאות, וזהו תוכן דבריו:

"העדר השמחה בעת שאדם עובד את הקב"ה הוא כעין מרידה בהקב"ה רח"ל, שכן בכך מראה בעצמו שאינו שש ושמח על הזכות הנפלאה שנפלה בחלקו לקיים את רצונו ית' ולהתקרב אל ה'<sup>13</sup>".

"עניין השמחה אינו הידור או עניין פרטי בלבד, אלא עניין עיקרי שנוגע לכללות העבודה דקיום המצוות. כי בשעה שהאדם שמח בעשיית המצווה, הרי זה מורה שעבודת ה' חביבה עליו, ואם אינו שמח, הרי הוא פוגע חס ושלוש בכבוד המקום"<sup>14</sup>.

## ד.

### מעלות שונות הבאות ע"י השמחה

מן המתאים להביא כמה ממכתביו של הרבי לאנשים שונים, המבארים ומאירים עד כמה מועילה היא השמחה בכל המישורים הן הגשמיים והן הרוחניים, והיא סגולה נפלאה להבאת הגאולה, וז"ל:

"וכמוכן, לשים לעצמו כמטרה, כאמור בפסוק וכפי שהבעל שם טוב הקדוש דרש זאת מחסידים, "עבדו את ה' בשמחה". . וכשיעשה כך, יתחיל להרגיש טוב יותר, ועוד יותר טוב, ויהיה יותר בריא ויותר בריא"<sup>15</sup>.

"בטח יודע מהמנהג החסידי שהבעל שם טוב הנהיג, שיעבדו את השם יתברך בשמחה, שעל ידי זה אפשר לפעול יותר מאשר ע"י העבודה בצד ההפכי, כי "שמחה פורץ גדר", וכאשר השמחה היא כפי רצון השם יתברך, באהבת השם, אהבת התורה ואהבת ישראל – אזי נותן הקב"ה מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה, שיהיה ממה לשמוח ללא חשבונות מיותרים"<sup>16</sup>.

"וציונו השי"ת על השמחה בכל זה, ורואים במוחש, שכל דבר הנעשה בשמחה – הוא נעשה בשלימות ובהידור יותר. ומועיל לבריאות בגשמיות וברוחניות"<sup>17</sup>.

"והוא הדין בנדון זה, שאף על פי שלכאורה צריך לחכות בהשמחה גלויה עד שיוטב מצב הבריאות בפועל, הנה יש מקום לומר על פי נוסח ה"ל [לכתחילה אריבער] להקדים השמחה על הטבת הבריאות אף שלעת עתה אינה בגלוי, וזה עצמו ימהר העניין"<sup>18</sup>.

באחת ההתוועדויות של הרבי בה עסק במעלת השמחה, שם נמצא כל המעלות הנזכרות לעיל

13. תורת מנחם התוועדויות כרך ו, עמ' 162.

14. שם כרך יג, עמ' 16.

15. תרגום מאגרות קודש, כרך ה, עמ' קנח.

16. תרגום מאגרות קודש כרך ד, עמ' שמו.

17. שם כרך יא, עמ' קפב.

18. שם כרך טז, עמ' רנב.

ובהוספה, וז"ל<sup>19</sup>:

"כשאדם שמח – הוא חי חיים שמחים, שמחה פועלת על כל מעשיו, ועל כל מה שבא איתו במגע, והוא משמח גם אחרים בסביבתו. ושמחה זו מכניסה הצלחה בכל פעולותיו ועל חייו כנראה במוחש. כלומר, נוסף לכך שע"י שמחה נעשים "בן עולם הבא". . הוא נעשה גם "בן עולם הזה" אמיתי, שחיוו בעולם-הזה הם חיים אמיתיים שמחים ומוצלחים".

נוסף לכל האמור, לשמחה יש סגולה נפלאה עד למאוד, והיא להחיש ולהביא את ביאת המשיח, וכך אמר הרבי באחת הפעמים<sup>20</sup>, וז"ל: "נוסף לכך ששמחה פורצת כל הגדרים, גם גדרי הגלות, יש בשמחה סגולה מיוחדת להביא את הגאולה. . ומכיון שכן, הרי הדרך להביא את המשיח. . על-ידי הוספה בשמחה".

## ז.

### תכלית השמחה תהיה בימות המשיח

מן הראוי והחשוב להביא לכאן את דברי הרבי שהתבטא באחת הפעמים<sup>21</sup>, שהשמחה בתכלית השלימות תתקיים אך ורק בימות המשיח, וז"ל:

"שמחה בתכלית השלימות – תהיה בגאולה האמיתית והשלימה על-ידי משיח צדקנו, שאז יבטלו כל הענינים הבלתי-רצויים. . ואדרבה, הענינים הבלתי-רצויים עצמם יהפכו לטוב, שעל-ידי זה יתוסף בענין השמחה ביתר שאת וביתר עוז, בתכלית השלימות".

## ח.

### שלילת המרירות בעבודת ה' בדורנו

בטרם נחתום את הנושא, יש לדון האם ומתי יש מקום למרירות בעבודת ה'?

מן המקורות הרבים עולה, אשר עד לדורנו, עניין המרירות היה חלק בלתי נפרד ואף הכרחי בשביל עבודת ה', אך בדורנו מחדש הרבי, שאין המרירות חלק מעבודת ה' אלא אדרבה היא עצת היצר, ובדורנו בכל מצב שלא יהיה – על האדם להיות בתמידיות בשמחה ופתיחת הלב. וזהו לשונו של אדמו"ר הזקן בתניא<sup>22</sup> בנוגע למרירות:

"רק לזאת צריך קביעות עתים ושעת הכושר בישוב הדעת להתבונן בגדולת ה' אשר חטא לו כדי שע"י זה יהיה לבו נשבר באמת במרירות אמיתית".

אך הרבי, שלל בדורנו את עניין המרירות בכל מכל, וז"ל:

19. תורת מנחם התועודיות ה'תשנ"ב, כרך שני, עמ' 294. ההדגשות אינם במקור.

20. תורת מנחם התועודיות ה'תשמ"ח, כרך רביעי, עמ' 268-9. עיי"ש.

21. שם עמ' 265.

22. לקוטי אמרים, פרק כו.

"אמנם ענין המרירות שבתשובה אינו שייך בדורנו זה האחרון, דרא דעקבתא דמשיחא, כיון שבדורנו אין לנו כח לענין המרירות וכו', וצריכים התחזקות והתעודדות יתירה כו', ולכן בדורנו זה עבודת התשובה היא מתוך שמחה דוקא (...)" וא"צ להיות כלל ענין של מרירות, אמירת תהלים מתוך בכי' במר נפשו ונתינת צדקה מתוך מרירות וכו', כי המחשבה טובה עצמה תביא עמה טוב<sup>23</sup>".

ונסיים במכתב של הרבי<sup>24</sup>, אשר נשלח ליהודי על-מנת לעודדו לעבוד ה' מתוך שמחה. מכתב זה מסכם לא מעט מהתוכן האמור עד כה, וז"ל: "חבל שלא מצאתי במכתבו פרטים ע"ד השפעתו גם כן על אחרים לשמח את לבם, וכסיפור הידוע של הרה"צ הרה"ג וכו' וכו' מוה"ר לוי יצחק מבארדיטשוב זי"ע, שפעם מצאווהו באור בוקר רוקד בשמחה גדולה, ועל השאלה לשמחה מה זו עושה, ענה שכאשר התעמק בברכת השחר בהברכה שלא עשני גוי, והסתכל ממה ניצול ומה טוב חלקו גורלו וירושתו שהוא יהודי, הנה אין לך שמחה גדולה מזו".

### ט.

#### סיכומו של דבר

- א. השמחה נחוצה עד למאוד, מפני שאם הוא בעצבות ינוצח בקל על-ידי יצרו.
- ב. על האדם להיות בשמחה כל זמן שהוא עובד את הבורא, שזה בכל רגע ורגע.
- ג. שמחה אמיתית היא שמחה הבאה מקרבת אלוקים, ובפרט על-ידי קיום מצוותיו.
- ד. הדרך לבוא לשמחה אמיתית היא על-ידי ההבנה במעלת היהודי על-פני שאר הברואים, בכך שבאפשרותו להשלים את ציווי הבורא. ובפרט בהתבוננות שהקב"ה אוהבו ומחבבו כבן יחיד להוריו ויתירה מזו, בכל מצב שהוא נמצא.
- ה. כוחה האדיר של השמחה מתבטא בכך שבאפשרותה לבטל את העונש המר.
- ו. הטעם שמגיע עונש כה חמור בחסרון השמחה - כי בהעדרה נמצא מורד ופוגע בכבוד המקום.
- ז. הדברים הטובים הבאים עם השמחה - הצלחה בכל המישורים הן הגשמיים והן הרוחניים, זוכה לעולם הזה ולעולם הבא, והיא סגולה נפלאה להבאת הגאולה.
- ח. אפשר להגיע לתכלית השמחה אך ורק בימות המשיח שאז יתבטלו לגמרי כל הדברים הבלתי-רצויים.
- ט. עד דורנו - עניין המרירות היה נחוץ בשביל עובד ה', אך בדורנו מחדש הרבי שאין מקום למרירות כלל.



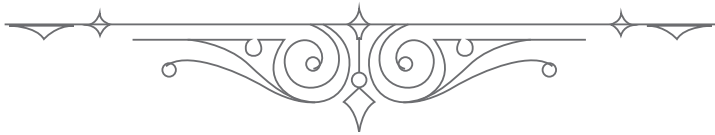
23. תורת מנחם התועודיות ה'תשמ"ו עמ' 667 ואילך.

24. אגרות קודש, כרך ה, עמ' קעו.





# הלכה





## בעניין ברית מילה דחוייה בימים חמישי ושישי

דעת התשב"ץ לאסור מילה שלא בזמנה ביום ה', וביאור הראנ"ח מדוע ביום ה' דוקא / קושיות הש"ך והראנ"ח על התשב"ץ ומחלוקתם עליו, וישוב קושייתם על התשב"ץ / תירוץ ה'תפארת למשה' דברי התשב"ץ, וביאור דברי החת"ס במילה אגב שאר תינוקות / דעת הט"ז ורע"ב לאסור מילה שלא בזמנה גם ביום שישי, וביאור הר"ן בזה / הלכה למעשה

הרה"ג הרב שלום חמו שליט"א  
ראש כולל 'תורה וחיים'  
וראש בית המדרש 'היכל התורה'

### א.

דעת התשב"ץ לאסור מילה שלא בזמנה ביום ה', וביאור הראנ"ח מדוע ביום ה' דוקא

כתב התשב"ץ<sup>1</sup> הנה איתא בגמרא שבת (יט.) ת"ר אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת. ובטעם הדבר נתבאר בראשונים כמה טעמים, והטעם שכתב הרז"ה בספרו המאור (ז.) וז"ל: "מפני שהוא דבר שאי אפשר שלא יבוא לידי חילול שבת ונראה כמתנה לחלל את השבת דשלושה ימים קודם השבת מיקרי שבתא". פירוש: דשלושה ימים קודם השבת חל עליו חיוב להזהר שלא יביא עצמו לידי חילול שבת, וכיון דמפליג בספינה הוא מקום סכנה דיכול לבא לידי פיקוח נפש ויצטרך לחלל שבת בעצמו או שיעשה האיני יהודי מלאכה עבורו ויהנה ממלאכת שבת, לכך אסור לעלות בספינה תוך ג' ימים קודם השבת, אבל קודם לכן בימים ראשון שני ושלישי מותר דנחשב "אחר השבת" ועדיין לא חלה עליו אזהרת שבת הבאה, ואז גם אם יבא לידי חילול שבת שרי לעשותה מדין פיקוח נפש. וחידוש לפי זה "דמכאן יש ללמוד דאסור למול הגר ביום ה' בשבת כדי שלא יבא יום שלישי למילה בשבת ויצטרכו לחלל עליו יום השבת וכן תינוק שחלה ונתרפא ביום ה' בשבת ממתנין לו עד למחר". עכ"ל. והעתיקו מרן הבית יוסף על הטור בהלכות מילה (רס"ב) ובהלכות גרים (רס"ח).

ובשו"ת הראנ"ח<sup>2</sup> הקשה, דלכאורה יש לאסור למול התינוק שנתרפא גם ביום רביעי, דהא ממקום שבאת ללמד יש ללמוד, דהא דאין מפליגין בספינה ג' ימים קודם השבת היינו רביעי חמישי ושישי וא"כ מדוע התיר רביעי ואסר רק בחמישי. ועוד: שכתב להתיר ביום שישי למולו, ולכאורה כ"ש שיש לאסור בשישי דטפי קריב אצל השבת והוא ממש סמוך ונראה וחל עליו יותר אזהרת שבת שלא

1. ח"א סי' כא.

2. ח"ג סי' לט.

יבא לחללה.

וכתב לתרין: דגבי מילה כל מה שחיישינן לסכנה של התינוק הוא דווקא ביום שלישי כמ"ש "ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים" דמיניה ילפינן הדין דמרחיצין את הקטן ביום השלישי שחל בשבת<sup>3</sup> ולכן אסר למול בחמישי דווקא דאז יום שבת הוא יום שלישי למילה, משא"כ גבי אין מפליגין בספינה דכל יום ויום איכא חשש סכנה וחיישינן לחילול שבת ולכן כל כמה דהוא קודם השבת אסרינן (אלא שעדיין יש לדון לאסור ברביעי שהרי אם נחשוב ג' ימים שמסוכן מעת לעת נמצא כלים ביום שבת בבוקר לכה"פ, ונמצא שבערב שבת עדיין מסוכן הוא ועדיין הוא כמתנה לחלל את השבת. עיי"ש).

## ב.

### קושיות הש"ך והראנ"ח על התשב"ץ ומחלוקתם עליו, וישוּב קושייתם על התשב"ץ

ובעיקר דברי התשב"ץ יש להקשות טובא. חדא דמעיקרא פירכא, דהלא מפורש שם בסוגיין דאין מפליגין בספינה וז"ל הגמ': "במה דברים אמורים לדבר הרשות אבל לדבר מצוה שפיר דמי", וכך נפסק להלכה בשו"ע<sup>4</sup>. וא"כ נימא ה"ה גבי מצות ברית מילה דאין לך מצוה גדולה מזו<sup>5</sup> ושפיר יש לה לדחות חשש חילול שבת דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואע"ג שאינה בזמנה ביום השמיני מ"מ ודאי מצוה היא (ובביאור הדבר כתב הריב"ש בתשובה סי' ק"א לבאר דאיסור שלא להכניס עצמו לחשש חילול שבת הוא עצמו גזירה דרבנן ובמקום מצוה לא גזור).

וכך הקשה הש"ך<sup>6</sup> וכן הראנ"ח (דלעיל) [ולא מבעיא לדעת הראב"ד שבכל יום ויום שמתעכב למול עובר בכרת רח"ל אלא אפי' להמב"ם דליכא כרת מ"מ ביטול מצות עשה ודאי איכא (טור רס"א). ויותר מזה לדעת ר"ת שחשיב הולך להרויח מזונותיו גם בכלל הולך לדבר מצוה הוא (וכן פסק הרמ"א בס"ס רמ"ח) ודאי לא גרע מצות מילה מכך. ועוד שיש לדון שזה זמנו כיון דעד השתא אסרה עליו תורה למול מחמת חוליו ועכשיו שנתרפא הוי זמנו]. וכל שמשעה למולו הוא באיסור ביטול עשה לכה"פ וא"כ כיצד דוחין מצוה זו מפני חשש שנראה כמתנה לחלל שבת. ויש להוסיף דנהי דמילה שלא בזמנה לא דחיה שבת עצמה למול בה' מ"מ היכא דהוא אסור רק מצד דנראה כמתנה לחלל השבת לא חמיר כ"כ לבטל מצות מילה.

ועוד הקשה בש"ך: אמת דבדברי התשב"ץ נראה ברור דלא אסר למול חולה שנתרפא אלא ביום חמישי, אבל למחרתו ביום שישי שפיר דמי דלא יחול שלישי למילה בשבת. אמנם לדעת כמה מהראשונים ובכללם הרשב"א והרמב"ן (הוב"ד בב"י סי' רס"ו) כ"ש שמסוכן ביום שני למילתו, וא"כ לא ימולו גם ביום שישי דנמצא שבת שני למילתו נמצא דבכה"ג לא ימולו אלא עד לאחר השבת.

3. שבת קלד, ב.

4. רמח, א.

5. עיין בנדרים לא, ב - לב, א.

6. רסו ס"ק יח.

7. שו"ע סי' שלא, סעי' ד.

וזה נראה כסותר משנה ערוכה<sup>8</sup> דתנן: "קטן נמול לשמונה לתשעה . . . ולשנים עשר לא פחות ולא יותר. הא כיצד שני ימים של ראש השנה נמול לשנים עשר". היינו שנולד בבין השמשות שבין רביעי לחמישי ולשבוע הבא זמנו ביום חמישי וכיון שהוא ספק לא דחיא מלתו שני ימים של יו"ט ולא שבת שלאח"כ ונמצא שימול ביום ראשון והוא שנים עשר יום ללידתו. ולכאורה מצינו נמול לארבעה עשר לתשב"ץ, וכגון: נולד בבין השמשות שבין שני לשלישי ולשבוע הבא חלו שני ימים טובים של ראש השנה בשלישי וברביעי דצריך למולו בחמישי אלא שלא ימול כיון דדחוי הוא וביום שישי גם לא ימולו ובשבת פשיטא שלא, ונמצא שנימול לארבעה עשר ביום ראשון.

ומכח זאת כתבו הש"ך והראנ"ח לחלוק על דין התשב"ץ ולהתיר מילה שלא בזמנה ביום חמישי ולמחרתו ביום שישי ולא חילקו בסבת הדחיה והתירו בכל גווני, ועפ"י תירץ מתניתין דקטן נמול לי"ב לא פחות ולא יותר דאף תינוק שחלה ונתרפא נמול בחמישי ולא משכחת יותר מי"ב. ועד"ז כתב המגן אברהם (שלא סק"ט) וכ"כ האליה רבה (סק"י) להתיר ואין מחמיצין את המצוה, וכן הכרעת המשנה ברורה (ס"ק ל"ג). וטעמו ונימוקו עמיה דהמ"א, דנשתנו הטבעים בזמנינו ומה שהיה נחשב למסוכן בזמנם ביום שלישי למילה לא נחשב היום לסכנה כלל, וכמו שפסק מרן בשו"ע (שלא, ט) וז"ל: "בזמן חכמי הגמרא אם לא היו רוחצין את הולד לפני המילה ואחרי המילה וביום שלישי למילה במים חמין היה מסוכן, לפיכך נזקקו לכתוב משפטו כשחל להיות בשבת, והאידינא לא נהגו ברחיצה כלל ודינו לרחוץ בשבת אם רצו כדין רחיצת כל אדם". ע"כ. הנה לך דלא דיינינן ליה כמתנה לחלל את השבת דליכא סכנה כלל ולא דמי לחשש דמפליגין בספינה.

ונראה להוסיף עוד ע"פ התפתחות הרפואה בימינו וע"פ המציאות, שהנה מתקיימים בארץ ישראל כ-70,000 בריתות בשנה לפי נתוני משרד הבריאות, וכמעט שלא שמענו על מקרה אחד של סכנה בברית עצמה ובודאי שלא ביום שלישי למילה כה יעשה ה' וכה ימשיך. וא"כ כ"ש שאין לחוש שיבוא לידי סכנה ביום שלישי למילה וכדברי המגן אברהם (ועיין לקמן במה שהבאנו משו"ת שמ"ש ומגן שהיום יש בקיאות גדולה ובשעתה היא מתרפאת).<sup>9</sup>

ובכדי ליישב דברי התשב"ץ נביא מה שכתב האליה רבה (רמח, סק"ה) לתרץ קושיית הש"ך, דהני מילי דהתירו להפליג לדבר מצוה תוך ג' ימים לשבת, הנה לדעת הרמב"ם<sup>10</sup> הוא דווקא שיעשה עם בעל הספינה תנאי שישבות בשבת ואז אע"פ שלא ישבות שרי, והרי לא שייך לעשות תנאי זה במילה. ועיין עוד מה שתירץ בברכי יוסף (של"א, סק"א). ועיין עוד מה שכתב בספר שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' צ"ה) לחלק בין מילת גר לקטן שנתרפא, דבגר אכתי לאו בר חיובא הוא ומאי דוחקיה למולו קודם השבת ולהכנס בספק חילול שבת, בזה ודאי סמכינן על התשב"ץ לאסור למולו ביום חמישי, משא"כ

8. שבת קלו, א.

9. ובאמת שכאן המקום להזכיר לשבח את פעילותה החשובה של הועדה הבינמשרדית להסמכה ולפיקוח על המוהלים ולכל חברי הועדה שהקימו גוף מסודר שמאגד בתוכו כל המוהלים המוסמכים וקבעו קריטריונים רפואיים הלכתיים ומוסריים לקבלת התעודה, ומפקחים על הנעשה בעין מקצועית ותמיד מחשבתם כיצד עוד לשכלל את מומחיות המוהלים כיום בכמה וכמה רעיונות טובים ומועילים, זכות המצוה תעמוד להם שמסלקים מעל המוהלים לעז ורכילות ומעמידים את המצוה הגדולה הזו במקומה הראוי לה.

10. הל' שבת פכ"ד ה"ו.

בקטן שנתרפא שבכל יום ויום עובר בביטול עשה לא חיישינן לתשב"ץ ומלין אותו בכל יום שיארע<sup>11</sup>.

ועוד כתב לתרץ ה"אור החיים" הק' בספרו ראשון לציון (רס"ו סק"ד) דכל מאי דמתירינן לדבר מצוה הוא דווקא בכה"ג שתתבטל המצוה אם לא ילך עכשיו אבל אם רק תדחה ולא תתבטל ויוכל לקיימה יותר מאוחר בהא לא שרינן אפי' לדבר מצוה. ואף לדברי ר"ת שגם הולך למזונותיו חשיב לדבר מצוה י"ל הנ"מ שלא ימצאם אחר כך, אבל בכרית שהוא מצוה שיכול לדחותה ולעשותה אחר כך לא מתירין מדין הולך לדבר מצוה<sup>12</sup>.

## ג.

תירוץ ה'תפארת למשה' דברי התשב"ץ, וביאור דברי החת"ס במילה אנב שאר תינוקות

והנה בספר תפארת למשה הקשה על דברי הש"ך: דעדיפא מיניה הוי ליה לאקשוויי על דברי התשב"ץ, דמתניתין הלכה מרחוק להביא לחמה עובדא דנמול לי"ב בנפלו שני ימים של ראש השנה, תיפוק ליה נמול לי"ב באופן פשוט, כגון: שנולד בין השמשות שבין רביעי לחמישי ומספק אמרינן למולו ביום חמישי ומ"מ לא ימול דהוא שלא בזמנו וגם למחרתו ביום שישי לא ימול אלא ביום ראשון והנה נמול לי"ב בלא ימים טובים.

וכתב לחדש: דיש לחלק בסיבת דחיית הברית. דהני מילי דכתב התשב"ץ שלא למול מילה שלא בזמנה ביום חמישי הוא דווקא בחולה שנתרפא, וסברא היא: דקשה לאמוד מתי נתרפא ויתכן שטעו וכבר היה בריא והגיע זמנו למולו כבר, נמצא דביום חמישי לאו זמנו ודאי הוא, לכך אמרינן דלא יכנס בספק חילול שבת ונמתין לו עד שיתרפא לגמרי, משא"כ במילה שלא בזמנה מחמת הספק וכגון שנולד בין השמשות או מחמת שני ימים טובים של ראש השנה וכה"ג, א"כ ביום חמישי זמנו ודאי הוא ולא קודם, בזה שפיר מהלינן ליה ביום חמישי וליכא חשש כלל שמא יחלל עליו שבת שלא כדין, דבזה לא דיבר התשב"ץ כלל, וכמו שמדוייק מדבריו וז"ל: "וכן תינוק שחלה ונתרפא" דווקא. וכ"כ בשו"ת דברי יציב<sup>13</sup> להוכיח מתוס'<sup>14</sup> שכתב וז"ל: "כיון שרגילות הוא שחוזר לחוליו", וא"כ שפיר יש לדחות מלמולו מלפני השבת שמא יבא לכלל סכנה.

ובהגהות חתם סופר (רס"ו) כתב עוד לחדש לפי דעת הרמב"ן<sup>15</sup> וז"ל: "אבל בספינה שרובה נכרים וישראל מועטים נכנסים בה כיון דרובה נכרים על שם נכרים היא נעשית" ע"כ. היינו דבכה"ג דרובה נכרים בספינה שרי לעלות תוך ג' ימים דגם אם יהיה סכנה לא חשיב שעשה נכרי עבורו כי רובה גוים ורובה ככולה וזיל בתר רובא, דלפי זה אם יש כמה תינוקות שיום שמיני שלהם חל ביום חמישי

11. הוב"ד בפתחי תשובה סי' רס"ו ס"ק ט"ו.

12. ויעויין במשנ"ב סי' רמ"ח ס"ק ל"ד דכתב בדעת ר"ת דגם כשיש לו כבר כדי מחיתו והולך להרוחה שרי, וא"כ נראה דלא ס"ל החילוק הנ"ל ומ"מ נ"ל דכן ס"ל החילוק, דגם בהיתר ביש לו כדי מחיתו הוא דווקא שיתבטל אותו העסק שחושב להרוויח אם לא ילך עכשיו אבל אם לא יתבטל אסור לו ללכת.

13. חיו"ד סי' קנא אות ב.

14. ד"ה כגון חולין ט"ו, ב.

15. הוב"ד בר"ן שבת ז, ב מדפי הרי"ף.

דעבורם הותר לחלל השבת, יהיה מותר למול גם האי תינוק שלא זמניה הוא אגב שאר תינוקות. והוכיח עוד מדעת הרשב"א<sup>16</sup> שכתב להתיר להרבות מים בקדירה לחממן עבור תינוק שנשתפכו מימיו אגב אימיה ואפי' בשבת. דבמקום מצוה הוא ואפי' על ידי ישראל עיי"ש.

ולכאורה דברי החת"ס צריכין ביאור. דאין הנדון דומה לראיה, דהתם בספינה ובחימום המים אגב אימיה הרי מלאכת איסור אחת היא ואגב מה שעושה בהיתר נהנה מכך גם הישראל או שיכול להרבות גם עבור הינוקא, ומ"מ לא עביד תוספת מלאכה אחרת עבורו. משא"כ במילה הלא הגופות חלוקים ומאן יתיר בכה"ג מלאכות חדשות בגוף אחר. אלא אם נאמר שכל נדון החתם סופר להתיר האי ינוקא שנתרפא אגב אחרים הוא דווקא במאי דמוזכר סכנה גבי תינוק ביום השלישי והיינו מרחיצין את הקטן במים חמים ולא לענין שאר מלאכות כחבישה וכו', ובאמת לענין מלאכה זו שפיר אמרינן אגב תינוקות אחרים יהיה מותר גם עבורו, וכפי שאפשר להוכיח מהראיה שהביא גבי מים חמים אגב אימיה דה"ה ממש גבי תינוק דידן שיהיה מותר לחמם מים אגב שאר תינוקות אבל מלאכות אחרות אסור, וצ"ע למעשה.

#### ד.

#### דעת הט"ז ורע"ב לאסור מילה שלא בזמנה גם כיום שישי, וביאור הר"ן בזה

והנה בט"ז (רס"ב סק"ג) העתיק דברי התשב"ץ אבל בשינוי קטן, וז"ל: "עד שיבריא - דמ"מ אין מלין אותו ביום חמישי לפי שביום שלישי יש צער לנימול ואין לגרום צער ביום השבת". והוסיף: "ולפי זה נראה כל שכן שאין למולו ביום שישי דאיכא צער טפ"י כמ"ש בשם הרשב"א והרמב"ן (סי' רס"ז). והאמת שכן דעת רש"י (שבת קלד) וכן דעת הרוקח (ס"ס קח) בהדיא.

ובהגהות ר' עקיבא איגר הרבה להקשות על דברי הט"ז עד שאמר: "ולזה דברי הט"ז בדיבור זה תמוהים מאוד". חדא, כיצד כתב לאסור מפני הסכנה גם יום שני למילה, היינו לאסור למול ביום שישי בדעת התשב"ץ, הלא הוא גופיה כתב "ממתנין לו עד למחר", הא להדיא התיר ביום שני. ועוד קשה: דבתשב"ץ כתב הטעם לאיסור מפני שיום שלישי סכנה לו ואילו הט"ז העתיק צער הוא לו. ולכאורה הוא טעם חדש לאסור שהתינוק לא יצטער בשבת, וביותר שא"כ לא דמי כלל דין דאין מפליגין בספינה, דהתם הוא משום הסכנה. ועוד יש להקשות הלא לדעת הרמב"ם<sup>17</sup> אין סכנה ביום השני כלל ולכן לא התירו לרחוץ את הקטן ביום שני למילה שחל בשבת אלא בשלישי, וכן דעת הרי"ף וכן פסק השו"ע גופיה (שלא, ט) וכן העתיק הלשון של התשב"ץ בבדק הבית. וא"כ תימה על הט"ז דמפרש בדברי השו"ע היפך מדעתו שגילה במקום אחר.

ובעצם דבריו שהעתיק לאסור מפני צערן של תינוק בשבת קשה, דאטו מחמת צער התינוק נדחה הברית הא אם חל יום השמיני בשבת לא חוששים לצערן של התינוק, ופשוט שגדול צערן ביום הראשון מביום השלישי.

16. הוב"ד בר"ן ביצה ט, ב בדפי הרי"ף.

17. הוב"ד בב"י רסו, ד.

ומצאתי שכדברי הט"ז כן דעת הר"ע מברטנורא<sup>18</sup> וז"ל המשנה: "מנין שמרחיצין את המילה ביום שלישי שחל להיות בשבת שנא' ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים". וכתב הרב וז"ל: "אפי' בחמין שהוחמו בשבת דאף ביום השלישי מסוכן הוא וכל שכן ראשון ושני". וכן נראה דעת הר"ן<sup>19</sup> ולכאורה הוא גמרא ערוכה, וז"ל הגמ': "אמר רבי יוסי (הגהת הב"ח) ח"ו שמשה רבינו נתרשל מן המילה אלא כך אמר אמול ואצא סכנה היא שנא' ויהי ביום השלישי...". וכתב הר"ן: "אם ילך בדרך תוך ג' ימים דכל ג' ימים כאיב ליה". הרי שסובר דחיישינן לסכנה גם ביום שני.

אלא שהק' הר"ן (הוב"ד בתוי"ט): דלכאורה בפסוק כתיב "ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים . ויקחו שמעון ולוי . . איש חרבו", ומדוע המתינו ליום השלישי, וע"כ משמע שאז יותר מסוכנים מחמת המילה ולא קודם. ותירץ הר"ן: חדא, דיש לחלק בין מסוכנים לחלשים, דלגבי סכנה הולך ופוחת, דיום הראשון ושני יותר מסוכן משלישי. אמנם לגבי חולשת כח ותשישות הגוף מוסיף והולך, דמחמת צער המילה אזי יותר חלולים ביום השלישי מביום הראשון דעדיין לא תשש כוחם, תדע שמחמת כן לא באו עליהם ביום הראשון שעדיין כחם במותנם. וכן נראה עוד דעת הרע"ב מפירושו על המשנה (תענית פ"ד מ"ג): ואנשי מעמדות היו מתענים ארבעה ימים בשבוע . . ולא היו מתענין . . ולא באחד בשבת". ופירש הרב ז"ל: "הטעם מפני שהוא שלישי ליצירה שבערב שבת נברא האדם ויום שלישי ליצירתו חלוש טפי כדכ' ויהי ביום השלישי". חזינן שלא יותר מסוכן הוא אלא יותר חלוש.

ותירץ עוד הר"ן: דבאמת מוסיף והולך גם בסכנה ואל תתמה "שטבען של הרבה חולאים כך הוא להתחזק יותר בשלישי" ע"כ. וכ"כ האבן עזרא בלשון חידה בפירושו על התורה<sup>20</sup> וז"ל: "שלישי לעולם קשה שהוא חצי המרובע". איברא דהר"ן על הגמ' (נדרים לא): כתב כדבריו הראשונים וז"ל: לאו למימרא דביום השלישי כאיב ליה טפי מיומא קמא אלא לכך המתינו שמעון ולוי עד יום השלישי כדי שיהיו חלושין ביותר שנאבבו ג' ימים. עכ"ל. הרי שחילק בין מסוכנים לחלולים וביום השלישי הוא יותר חלוש ולא יותר מסוכן כדבריו הראשונים.

## ה.

### הלכה למעשה

מנהג הספרדים ובני עדות המזרח כדעת התשב"ץ שאין למול תינוק שחלה ונתרפא לא ביום חמישי ולא ביום השישי, ואע"ג שהשו"ע לא העתיק בשולחנו הטהור את דעת התשב"ץ, מ"מ כיון שהעתיקו בב"י הכי קי"ל למעשה. וכן פסק החיד"א בברכי יוסף (או"ח סי' רמ"ח) ובשו"ת רב פעלים (או"ח סי' כ"ד) ובכף החיים (סי' של"א ס"ק ל"א) וכן פסק מרן רבי עובדיה יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ה יו"ד סי' כ"ג).

ומיהו סיים בכף החיים וכתב ז"ל: "וכן ספק ח' ספק ט' כגון שנוולד בין השמשות מלין ביום חמישי או ביום שישי כיון שהוא ספק דאורייתא". והיינו שפסק ע"פ דברי התפארת למשה והראשון לציון

18. שבת פ"ט מ"ד.

19. נדרים לא, ב.

20. בראשית לד, כה.



לחלק בדעת התשב"ץ בין מילה דחוויה מחמת חולה שנתרפא לבין מילה דחוויה מחמת הספק כנ"ל, או כגון שנדחתה מחמת יוצא דופן שלא נמול ביום שמיני שהיה יו"ט וחל יו"ט ביום רביעי או בחמישי שימולו ביום חמישי או שישי וכן בכל כה"ג במילה דחוויה שלא מחמת חולה ונתרפא שימולו ביום חמישי ויום השישי. אמנם בשו"ת שמ"ש ומגן למרן רבי שלום משאש זצ"ל<sup>21</sup> כתב אחרת וז"ל: "ונראה שהיום שיש בקיאות גדולה ובשעתה היא מתרפאת יש למולו ביום חמישי וכן המנהג פשוט". ע"כ.

אבל מנהג האשכנזים כדעת הש"ך דלא כהתשב"ץ, דאפשר וחובה למול תינוק שנתרפא גם ביום חמישי וגם ביום השישי, ואין לחלק בסיבת הדחיה, וכ"כ המ"א<sup>22</sup> ועוד. וכ"כ להלכה למעשה המשנ"ב (ס"ק ל"ג) שאין להחמיץ את המצוה ומותר למולו ביום חמישי ושישי.

וטרם אכלה דברי אמרתי להוסיף נפקותא למעשה במה שראיתי שהביאו דעתו של מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל<sup>23</sup> דבנידון דידן אזלינן בתר עדת התינוק ולא המוהל, דהיינו: דאם התינוק מבני ספרד אזי אף למוהל אשכנזי אסור למולו, וכן להיפך אם התינוק מבני אשכנז והמוהל ספרדי מותר למולו בלא שום חשש. ע"כ.



21. ח"ג יו"ד סי' מו אות ו.

22. או"ח סי' שלא סק"ט.

23. הוב"ד בס' מילה שלימה פסקים סי' ה.

## דין בדיקת פירורי חמץ

שקו"ט בדעת המחבר בדין ביעור חמץ בחצי זית / הטעם לדעות הפוטורות חצי זית מביעור / שקו"ט במנהג ישראל שהובא בשו"ע לענין ביעור חמץ

הרה"ח הרב ניסן טווערסקי שליט"א  
כולל מאקאווא

### א.

#### שקו"ט בדעת המחבר בדין ביעור חמץ בחצי זית

איתא בגמ' פסחים<sup>1</sup> שני חצאי זיתים המונחים בבית חייב לבער מאי טעמא זימנין דכניש להו ונפלי גבי הדדי (פעמים שמכבד את הבית ויצטרפו יחדיו).

והסתפקו בגמ' בבית ועליה או שני בתים זה לפניו מזה, אם גם בהם יש לחשוש שמא יתקבצו יחד על ידי כיבוד הבית. ומשמע שחצי זית לבדו אין צריך לבער, אלא שאם יש לו שתי חצאי זיתים אף שכל אחד מונח לבדו אנו חוששים שמא יתחברו ויצטרפו יחדיו.

להלכה פסקו הרמב"ם<sup>2</sup> והשו"ע<sup>3</sup>: היה חצי זית בבית וחצי זית בעליה הואיל ואלו החצאי זיתים דבוקים בכתלים או בקורות או בקרקעות אינו חייב לבער, ע"כ. משמע לכאורה שחצי זית שאינו דבוק חייב בביעור, ורק חצי זית הדבוק הוא שפטור מביעור. ונחלקו בדעת הרמב"ם, הרא"ש<sup>4</sup> כתב שמה שכתב הרמב"ם דבוקין, לא דוקא ואורחא דמילתא נקט. אמנם הכסף משנה כתב שהלשון מדויק ודוקא כתב כן, שאם אינם דבוקים בכתלים אפי' פחות מכזית חייב לבער, ודוקא אם דבוק אז אין חובת ביעור כיון שאין ראוי לאכילה. ולפי זה מה שאיתא בשו"ע שחצי זית הדבוק אין צריך לבער לפי ביאורו בכסף משנה דוקא בדבוק שאין חובת ביעור, אבל אם מונחים לבדם אף חצי זית חייב לבער.

אמנם המג"א<sup>5</sup> הוכיח מדברי השו"ע בסי"א דאיתא שם "עריבות שלשין בהן חמץ אין לסמוך על מה שרוחצין אותן ומנקרים החמץ מהן, כי אי אפשר לנקרן שלא יהיה בין הכל כזית והכלי מצרפו וצרין

1. מה, ב.  
2. הל' חו"מ פ"ב הט"ז.  
3. סימן תמב סעיף ח.  
4. שם פ"ג ס"ב.  
5. סק"י.

ליתנו במתנה לעכו"ם". מוכח מדבריו שאין חובת ביעור על חצי כזית, שהרי דוקא אם הכלי מצרף כל החתיכות לכזית עובר, משא"כ אם לא יהיה כזית בבת אחת משמע שאין חובת ביעור.

וכן הכריע המשנ"ב<sup>6</sup> דדעת השו"ע שאין חובת ביעור בחצי כזית כדמוכח בסעיף יא, ומה שכתב בסעיף ח שדוקא בחצאי זיתים דבוקים אין חובת ביעור, נדחק בשעה"צ<sup>7</sup> ליישב, ומסיים "ומ"מ דברי המחבר מגומגם קצת".

אמנם בשו"ע<sup>8</sup> העיר שהמחבר ודאי סובר שחצי זית חייב לבער כדמוכח מסעיף ח שהעתיק לשון הרמב"ם שחצאי זיתים הדבוקים בכתלים אין חייב לבער וכדביאר בכס"מ שדוקא דבוקים, אבל דאינו דבוק חייב לבער. ומה שבסעיף יא מבאר דעריבה שלשו בה בצק רק אם יש צירוף כזית חייב לבער, משום שמייירי בחמץ הדבוק שאינו ראוי לאכילה וכמטונף קצת, שבזה שוין חובת ביעור רק בכזית וכמו שמביא המג"א בס"ק י דעת היראים דחמץ המטונף קצת ופחות מכזית אין בזה חובת ביעור. נמצא דבסעיף ח מייירי מחצי זית המונח לעצמו שבזה יש חובת ביעור ולכן כתב השו"ע דדוקא בדבוקין אין חובת ביעור אבל אם לא דבוק חייב לבער, ובסעיף יא שמייירי בבצק הדבוק בעריבה (מטונף קצת) חייב לבער רק אם יש צירוף כזית<sup>9</sup>.

## ב.

### הטעם לדעות הפוטרות חצי זית מביעור

ויש לדון מדוע יש לפטור חצי זית מביעור (לדעת המג"א והמ"ב) שהרי נחלקו רש"י ותוס' בריש פסחים בטעם בדיקת חמץ. רש"י כתב שהבדיקה היא כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא, אמנם תוס' כתבו שהטעם הוא שמא יבוא לאכלו. ולרש"י אפשר לומר דכיון שכל הבדיקה הוא משום בל יראה יתכן שבפחות משיעור כזית לא תיקנו חובת ביעור. אמנם לביאור התוס' שהטעם הוא שמא יבוא לאוכלו, צ"ב דהא גם בחצי זית יש לחשוש שמא יבוא לאכלו. ומבאר הט"ז<sup>10</sup> דמייירי דוקא מענין שמונח במקום שיהיה נדרס ברגלי אדם ואין חשש שיבוא לאכלו אז אין חובת ביעור בחצי כזית, ומ"מ בכזית חייב לבער אפילו בכה"ג, וחצי כזית במקום שאין נדרס חייב לבער וכן דעת הרדב"ז.

אמנם במגן האלף<sup>11</sup> ביאר דהתוס' ביארו למה חששו באיסור חמץ לבדוק אחריו יותר משאר איסורים משום דיש בו איסור כרת, וזה דוקא בכזית, אבל בפחות מכזית אף שיש בו איסור, מ"מ ליכא ביה איסור כרת, ע"כ לא תיקנו תורת בדיקה וביעור גם כשאינו במקום שנדרס.

6. ס"ק לג.

7. ס"ק סא.

8. שם קונט"א טז.

9. הערת המערכת: ראה מה שכתבו בהערות וביאורים (צ"צ ירות"ו) ח"י ע' קז הע' 5 דע"פ ביאור אדה"ז בקונט"א סרה קושיית השעה"צ על המחבר. וראה עוד שם לכללות ביאור דברי הקונט"א.

10. שם סק"ה.

11. שם ס"ק יא.

## ג.

## שקו"ט במנהג ישראל שהובא בשו"ע לענין ביעור חמץ

וכל מה שנתבאר עד עתה הוא מעיקר הדין, אמנם בסי' תמב סעיף ו מבואר דנהגו ישראל קדושים להחמיר לגרר הכתלים והכסאות שנגע בהם חמץ ויש להם על מה שיסמוכו. ובשועה"ר הוסיף דמחמירים אפילו על חמץ משהו, וכן הוא בשעה"צ<sup>12</sup>. ומשמע דדוקא על מקומות הגלויים נהגו כך, אבל לא נהגו משום זה לבדוק אחר כל משהו חמץ, וכלשון הרב בשועה"ר<sup>13</sup> "אבל ישראל קדושים הם ונוהגים להחמיר על עצמן וגוררים כל החמץ הנמצא אפי' משהו והוא דבוק בבית או בכלי", משמע שהחומרא שגוררים כל חמץ הנמצא. ועוד המשיך "ומחמירים עוד לגרור הספסלים והכסאות והכתלים שנגע בהן חמץ", והיינו שכיון שודאי שנגע בהם לכן גוררים, אבל אין חיוב בדיקה משום זה אחר כל הפירורים.

ולאור כל הנ"ל יוצא דפירורים הנמצאים בספה בין המזרנים או בבסיס כלי המיקסר וכדו' אם יש חיוב לבערם, נפסק בשו"ע<sup>14</sup> "פירורים שבעריבה יש לנקרם ולרחצם שהכלי מצרפם לכזית", נמצא שבכל הנ"ל יש חובת ביעור ובדיקה. אמנם עוד איתא בשו"ע<sup>15</sup> "כזית חמץ בבור אין מחייבים אותו להעלותו כיון שאינו מצוי שהחמץ יעלה מאליו ואינו דומה לככר בשמי קורה שיכול ליפול", וא"כ יש לדון בכל מקום אם מצוי שיבוא לצאת ממקומו ואם לא חייבוהו חכמים לבדוק. ודוקא עריבה שרגילים להשתמש בה, ודומה לככר בשמי קורה דחוששים דלמא נפל ויבוא לאכלו, וכן בפירורים בתנור או במקרר יש לבערם, ונהגו לפוסלם מאכילת כלב והרי הם כמבוערים<sup>16</sup>.




---

12. ס"ק נב.

13. סימן תמב סעיף ל.

14. סימן תמב סעיף יא.

15. סימן תלח סעיף ב.

16. וראה עוד מש"כ בפסק"ט סי' תלג אות ח.

## מכירת כלי ע"י אומן ביותר ממה שקנאו

דין נו"נ באמונה שאי"צ להקפיד על מחיר השוק, ומותר לו לחשב כמה ששילם ההוצאה ולא הטירחא / אי איכא הונאה במוכר שלא בנאמנות בדאין השער קבוע

הדה"ג הרב איתן כהן שליט"א  
כולל 'משכן משה'

נשאלתי מספר פעמים מאנשי מקצוע שכאשר באים לבית הלקוח לתקן להם מוצרי חשמל שהתקלקלו, קורה לפעמים שחלק במוצר נהרס וצריכים להחליפו באחר, והאיש מקצוע מציע להם שכיון שהוא כבר בביתם ויש לו את החלק הזה, שיקנו אותו ממנו. וכמובן שכל לקוח מסכים לזה כיון שהוא רוצה שהמוצר שלו יתוקן במהרה, אלא שאיש המקצוע שואל האם הוא יכול גם להרוויח על החלק הזה שהוא מוכר לאנשים, ולומר להם ששילם עליו כך וכך, על אף שהוא קנה אותו בזול יותר. וזה מב' סיבות, ראשונה שהוא טרח וקנה את החלק הזה, ולכן הוא רוצה ליקח על טרחתו. ושניה משום שכיון שהוא עובד עם חנות מסויימת וקונה מהם הרבה מוצרים וכלים, הם מוזילים בעבורו את המחיר, ואם אדם פרטי היה הולך לחנות וקונה מהם חלק כזה הוא היה משלם עליו ביוקר, ולכן כיון שהטכנאי קונה אותו בזול הוא רוצה להרוויח על כך.

א.

דין נו"נ באמונה שאי"צ להקפיד על מחיר השוק, ומותר לו לחשב כמה ששילם ההוצאה ולא הטירחא

תשובה: הנה מה שאומר להם שקנאו בכך וכך, נראה שהדברים מגיעים למה שאמרו בברייתא פ' הזהב' הנושא ונותן באמונה אין לו דין אונאה. ופי' הרמב"ם<sup>2</sup> כיצד, חפץ זה בכך וכך לקחתיו, כך וכך אני משתכר בו, אין לו עליו אונאה, ע"כ. וכתב המ"מ פי' ר"ח מביא סחורתו ומצאו חברו הרוצה ללוקחו ונתרצו ליתן לו סך ידוע מריווח והלה אומר בכמה קני וכן הוא האמת, אין לו אונאה לפי שלא סמך משעה ראשונה על השוויא אלא על הדמים שלקח זה, ע"כ. וכתב הב"י<sup>3</sup> שדברי ר"ח הם כדברי הרמב"ם. והטור הביא את דברי הרמב"ם וכתב ויש מפרשים דאפילו לא אמר לו בכך וכך לקחתיו אלא

1. נא, ב.

2. פי"ג מהל' מכירה ה"ה.

3. סי' רכז.

אמר לו תן לי חפץ זה כמו שקנית אותו ואני מאמינך במה שתאמר שקנית אותו ואוסיף לך כך וכך לריווח, אין בו אונאה, שאפילו אם נתאנה בו לוקח ראשון צריך ליקח כמו שקנאו דאדעתא דהכי משכו ליתן לו כמו שקנאו, ע"כ. וכתב הב"י שאף שהטור כתב פירוש זה בשם יש מפרשים, לי נראה שהוא בכלל דברי הרמב"ם. וכ"כ פירוש זה בהגהות אשר"י בשם א"ז<sup>4</sup>. ופסק הש"ע<sup>5</sup> הנושא ונותן באמונה אין לו עליו אונאה, כיצד, חפץ זה בכך וכך לקחתיו וכך וכך אני משתכר בו אין לו עליו אונאה.

עוד כתב הרמב"ם<sup>6</sup> והנושא ונותן באמונה אם לקח כלים רבים או בגדים בממכר אחד לא יחשוב הרע באמונה ואת היפה בשוה, אלא זה וזה באמונה או זה וזה בשווין, עכ"ל. וביאר המ"מ הרי שלקח י' כורים חטים כור בדינר, ה' מהם יפים וה' מהם רעים, ובא חבירו ואמר אני רוצה ה' כורים של חטין ואתן לך מעה ריוח לכל כור, לא יתן לו הה' כורין הרעים ויאמר הרי לקחתים בדינר דינר ואיני משקר לו כלום, ואח"כ ימכור היפה בשווין, אלא נותן לו מן הטובים ומן הרעים לפי שלא לקח הוא הרעים אלא מפני הטובים, וכן פירש ר"ח.

ובאותה הלכה סיים הרמב"ם ויש לו להעלות על המקח שכר הכתף, ושכר החמר, ושכר פונדק, אבל שכר עצמו מפני שהוא כפועל אינו מוסיף אותו על המקח, אלא מפרש ואומר לו כך וכך אני משתכר, ע"כ. וכן פסק הש"ע<sup>7</sup> הנושא ונותן באמונה לא יחשוב הרע באמונה והיפה בשווין... ומעלה לו על דמי המקח שכר הכתף והפונדק וכוללם בדמי המקח, אבל שכר טרחו לא יעלה על דמי המקח, ולא יקח ממנו אלא כמו שנתפשר עמו שיתן לו ריוח, ע"כ.

והנה מבואר מכל הנ"ל דשאני הנושא ונותן באמונה משאר מוכרים, שבעוד ששאר מוכרים צריכים להקפיד שלא למכור גבוה מהשער שבשוק, הנושא ונותן באמונה אינו צריך להתחשב במחיר השוק כיון שהוא סומך על נאמנותו, וכלשון ר"ח שלא סמך משעה ראשונה על השוויא אלא על הדמים שלקח זה. וכ"כ הפתחי חושן<sup>8</sup> בשאר מקח יש דין אונאה לפי מחיר השוק ואין מתחשבין בהוצאות של המוכר.

עוד מבואר שכאשר אומר לו המחיר שעלה לו החפץ, דוקא הוצאות מותר לו לחשב, אבל הטרחה אסור לחשב.

ולכן בנידון שאלתנו, אם הטכנאי מוכר בנאמנות דהיינו שאומר ששילם על זה כך וכך ורוצה לקבל עליו כך וכך, כאשר אומר כמה שילם על החפץ מותר לו לחשב כמה הוציא עליו, הדלק ששילם לנסוע לחנות, שכירות המקום ששם הוא מאחסן סחורתו, וכדו'. אבל אסור לו לחשב את הטרחה, וכן אסור לו לחשב את הזמן שבזבז בעבור קניית החלק. וכן נראה שאסור לו ליקח כסף על ה'חכמה' שלו, דהיינו שרוצה ליקח כסף משום שהוא זיהה את הבעיה, ואיזה חלק צריך להחליף, שפשוט שאין זה מכלל

4. סי' יז.

5. ב"מ סי' קנו.

6. סי' רכו סע' כז.

7. שם ה"ו.

8. שם סע' כח.

9. גניבה והונאה פ"י הע' א.

הוצאותיו. ואם אינו רוצה למכור בנאמנות, יכול למוכרו בכל סכום שירצה, אבל צריך להקפיד שלא יהא בזה אונאה.

ומה שטען שהוא קונה את החלקים בזול ולכן הוא רוצה למוכרם ביוקר, כיון שאדם רגיל שהיה הולך לקנות חלקים אלו היה משלם עליהם ג"כ ביוקר, הנה זה נכון אם ירצה למכור שלא בנאמנות, אז יכול לבקש עליהם כמחיר השוק שכולם מוכרים, אבל כאשר מוכר בנאמנות הוא חייב לומר את המחיר שבאמת שילם עליו, ויכול להוסיף לזה את הוצאותיו וכו"ל.

וכתב בערוך השלחן<sup>10</sup> ולכן החנווני שמכר לבעה"ב על נאמנות יש לו לחשב בהקדמתו שכר החנות ושאר הוצאות החנות, וכיצד יחשב, כגון ששכר חנותו עם הוצאות עולה לו מאה סלעים לשנה, ובמשך השנה מוכר סחורה בעד 5000 סלעים, עולה לו על כל מאה שני סלעים, ולכן כשמוכר סחורה בעד סלע יחשב על הקרן עוד אחד מנ', ואם יש לו משרתים יחשב אותם ג"כ בקרן. והקאמיסנין שבמקומות הגדולים לא יחשבו על סחורת החנוונים רק הוצאה שעלה על סחורה זו אבל לא הוצאות שלו מאכילה ושכר אכסניא וכדו', ואף שאין לו עסק אחר לבד קאממיסיאן וכן המנהג בין הסוחרים. וצריך לזהר כשקונים סחורה בעד החנוונים יקנו כמו שהיו קונים בעד עצמם, ולא יאמרו מה לנו אם נשלם מעט יותר דהלא אין אנו לוקחים רק כפי ההשוואה, מ"מ אין לך גזל גדול מזה, עכ"ל. והבאתי דבריו להראות עד כמה צריך לדקדק בזה.

והנה כתב בערוך השלחן<sup>11</sup> אותם הסוחרים היושבים במקומות הגדולים וקונים סחורות בעד החנוונים מערי המדינה ונוטלים ריווח ידוע כמו שניים או שלוש למאה אין עליהם טענת אונאה, דזהו ממש נושא ונותן באמנה, דהחנווני מאמינו שנתן בעד הסחורה כך וכך ונותן לו בעד טרחתו ריווח ידוע, עכת"ד ע"ש. הרי שאין לחשב את הטירחא בקרן, אלא היא הריווח שרוצה הסרסור להרויח.

## ב.

### אי איכא הונאה במוכר שלא בנאמנות בדאין השער קבוע

והנה לגבי אונאה בדבר שאין לו שער ידוע, כתב הב"ב<sup>12</sup> חלב וגיזה שאין להם שער ידוע אלא כל אחד קונה כמו שחפץ לית ביה אונאה, עכ"ל. ומבואר מדבריו שכל דבר אשר אין לו שער ידוע וקבוע אין בו אונאה.

אולם הב"ח כתב שאף בדברים שאין שערם ידוע קנה ומחזיר אונאה. וכ"כ הש"ך<sup>13</sup>. וכ"כ בשו"ת השיב משה<sup>14</sup>. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי<sup>15</sup>.

10. סע' לב.

11. סע' ל.

12. ריש סי' רט.

13. ס"ק א.

14. חו"מ סי' קב.

15. ח"ה סי' ריח.

והמחנה אפרים<sup>16</sup> כתב, קשה על הב"י דהרי ספרים דאין להם שער ידוע ואפ"ה קיי"ל דיש להם אונאה . . וראיתי להרא"ש בתשובה (כלל יג סי' כ) שכתב אומר אני דלא שייכא אונאה אלא בחפץ שדמיו ידועים ונתאנה בשומת החפץ, אבל בחכירות זכות השחיטה של הקהל לא שייכא אונאה כי משתנית לפי הזמן פעמים שוחטים הרבה וכו', עכ"ל המחנ"א.

והנה לגבי תשובת הרא"ש כתב בשו"ת שבט הלוי<sup>17</sup> לבאר דלהכי אין אונאה, דמאן דקני זכות חכירת השחיטה או היין לפעמים משלם פחות מהשיעור, ולפעמים יותר, ובודאי לא שייך בזה אונאה דאולי ישחטו יותר השנה וא"כ אי אפשר להגדיר בזה אונאה, ואינו דומה כלל לאין שער ידוע. והפת"ח<sup>18</sup> כתב לבאר דברי הרא"ש דלגבי חכירות של כמה שנים יש ליקח בחשבון מה שווי החכירות בכל השנים וזה אי אפשר לשער ולכן לא שייך בו דין אונאה, עכ"ל. ומ"מ מתרווייהו תנאי נפקא לן שאין שום ראיה מתשובת הרא"ש לנידון מחלוקת האחרונים. ואדרבה כתב בשבט הלוי שבדבר שאין לו שער ידוע מחמת איכות הסחורה כגון פרה שאין לקבוע מחיר פרה אחת, דיש גדולים וקטנים שמנים ורוזים בחורים וזקנים, ומציאות אלה מונעת לקבוע שער, בזה נחלקו הב"י והפוסקים, ודעת הרא"ש כהש"ך ודעימיה.

אלא שנ"ל דלדין הדבר פשוט יותר וכל שאין לאותו הדבר שער ידוע בשוק אין לו דין אונאה. אלא שנ"ל לבאר דלאו לגמרי קאמר הב"י שאין לאותו חפץ דין אונאה, דהא אין סברא בזה, לומר שחפץ שמחירו נע בין 20 ש"ח ל-50 ש"ח יוכל למוכרו ב-100 ש"ח. אלא נראה דר"ל שאין אונאה עד השער הגבוה ביותר, דהיינו בדוגמא הנ"ל עד 50 ש"ח אין דין אונאה.

אלא שצ"ע מה חשוב שער בזה"ז, שהרי כיום יש שפע גדול וכל מוצר נמכר בכמה חנויות שונות, ובכל חנות מוכרים אותו במחיר אחר, וכן בכל שבוע יש עליה של מחירים או ירידה של מחירים, וכן מבצעים וכדו'. ועוד, שכל מוצר יש מוצר שדומה לו מחברה אחרת או מאותה החברה רק דגם אחר, וכגון מוצרי חשמל שיש חברות שונות ולכל חברה יש כמה וכמה דגמים מכל מוצר, וכל מוצר יש לו מחיר שונה, ובודאי קשה לומר שכה"ג יחשב לשער ולאסור לחנות למכור יותר מזה.

וז"ל ערה"ש מיני סחורות שאין כל בעלי החנויות מוכרים אותם בשוה שיש משתכר הרבה בסחורה זו ויש שמשתכר מועט אין שייך כלל אונאה למי שמשתכר הרבה כיון שדרך מסחר כן הוא כיון שיש שמוכרים במקחים כאלו. ופשיטא שאין להביט על אותם החנוונים המזולזלים במקחם ומוכרים בזול שמקלקלים לעצמם ומקלקלים דרכי המסחר והם ישאו עון, עכ"ל.

וכתב הפת"ח<sup>19</sup> ובערך ש"י מסתפק בכע"ז לכתחלה והיינו כשיש מוכרים בזול ויש ביוקר אם מותר לו לכתחלה למכור ביוקר כשיודע שאצל אחר ימצאנו בזול, והביא שמהש"ך משמע שיש בזה אונאה, והביא ראיה ממ"ש המ"מ בדעת הרמב"ם שאפילו בדבר שאין לו שער ידוע אסור למכור בהמתנה ביוקר, לכן מטלטלין אף שאין שער שוה אצל כולם יש בו אונאה ע"כ, ונראה שחולק על ערה"ש. ויש

16. הל' אונאה סי' כד.

17. ח"ה סי' ריח.

18. אונאה עמ' שפג.

19. שם.



לחוש לדבריו לכתחלה, עכ"ל הפת"ח. אלא שכל דבריו הם מחמת דס"ל כהש"ך ודעימיה, אבל לדידן אפשר להקל בזה אף לכתחלה, וכל שיש שינויי מחירים בין חנות לחברתה, יכול למכור את אותו הדבר במחיר הגבוה מבין המחירים שבשוק.

שוב ראיתי בפת"ח שכתב<sup>20</sup> קשה להגדיר מה נכלל כשער בימינו, שלדוגמא מוצרי הלבשה או מוצרי חשמל שיכול להיות הפרש גדול בין חנות אחת לשניה, האם זה בכלל דבר שאין לו שער ידוע. ולפי האמרי יושר ויתכן שיש ללכת בזה אחר רוב המוכרים, והיינו שהשער שבשוק נקבע לפי המחיר המקובל אצל רוב המוכרים. ולא נר' שיש לדון בכה"ג לפי השער הגבוה ביותר והנמוך ביותר וכל שלמעלה או שלמטה הוא בכלל אונאה דא"כ איך יתכן מ"ש הפוסקים דבר שאין לו שער ידוע הרי גם בזה נלך לפי השער הגבוה והנמוך. אלא שמ"מ יתכן שאם אין ההפרשים גדולים יש מקום יותר לומר שיש לדון כהשער הבינוני וכמ"ש שם לדעת הפוסקים שאף בדבר שאין לו שער ידוע יש לו דין אונאה והיינו כפי השער הבינוני, וצ"ע, עכ"ל. ומ"ש בסוף דבריו שכאשר ההפרשים קטנים חשיב כשער קבוע ודאי שמודים אנו לו בזה, דמלתא דטעמא הוא, שאי אפשר שכל החנויות ימכרו באותו המחיר.

ניתנה ראש לשוב על הראשונות, הנושא ונותן באמונה דהיינו שמפרש בכמה קנה את החפץ ובכמה הוא רוצה למכרו, אין עליו דין אונאה כלל. ומותר לו לחשב שכר הכתף כגון הובלה שהוציא להביא דבר זה, וה"ה לדלק ששילם. וכן הפונדק דהיינו אחסון, וכן פועלים אם יש לו, כולל כל זה בדמי המקח. אבל שכר טרחו לא יעלה על דמי המקח. וכן אסור לו לחשב את הזמן שביזבו בעבור קניית החלק. וכן אסור לו ליקח כסף על ה'חכמה' שלו, דהיינו שרוצה ליקח כסף משום שהוא זיהה את הבעיה, ואיזה חלק צריך להחליף, שפשוט שאין זה מכלל הוצאותיו. וכן אסור לו לכלול בקרן מה שהוא "השיג" את המוצר הזה בזול יותר.

ואם אינו רוצה למכור בנאמנות, יכול למכרו בכל סכום שירצה, אבל צריך להקפיד שלא יהא בזה אונאה יתר על מחיר השוק.

המוכר שלא בנאמנות יש לו דין אונאה, אולם זהו דוקא בדבר ששערו ידוע וקבוע בין החנויות, ובין כל החנויות המחיר כמעט שוה, אבל כאשר יש הפרשים משמעותיים בין החנויות אין דין אונאה.



## בדין הוסיפו לו על המכר

מקור הדין בהוסיפו לשליח בדבר שיש לו קצבה / טעמים לדין הנ"ל ונפק"מ / אי שייך לדון את הנ"ל מדין פועל

הרה"ג הרב מיכאל כהן שליט"א  
רב ביהבנ"ס וראש כולל 'משכן משה'

א.

### מקור הדין בהוסיפו לשליח בדבר שיש לו קצבה

במשנה (כתובות צח, א) היתה כתובתה מאתים ומכרה שווה מאתים במנה או שווה מנה במאתים נתקבלה כתובתה. ובגמ' מאי שנא שווה מאתים במנה, דאמרי לה את אפסדת. שווה מנה במאתים נמי תימא אנא ארווחנא, אמר ר"נ אמר רבה בר אבוא כאן שנה רבי הכל לבעל המעות, כדתניא הוסיפו לו אחת יתירה הכל לשליח דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר חולקין. והתניא רבי יוסי אומר הכל לבעל המעות, אמר רמי בר חמא לא קשיא, כאן בדבר שיש לו קצבה כאן בדבר שאין לו קצבה.

היינו דאלמנה שסכום כתובתה היה מאתיים, ועתה המעות אצל היתומים (היורשים), והלכה ומכרה מנכסיהן כדי לקבל כתובתה, אם מכרה דבר השווה מאה במאתיים, נתקבלה כתובתה. אע"פ שמכרה דבר ששוה רק מאה, משום שסו"ס קיבלה את סכום כתובתה. כמו"כ אם מכרה מוצר שווה מאתיים במאה, ג"כ אינה זכאית לסכום נוסף.

ומבאר הגמ' משום שהיא הפסידה את עצמה, שהיה עליה להתאמץ ולמכור במאתיים. ומקשה הגמ' א"כ גם כאשר הצליחה למכור שווה מאה במאתיים נאמר שתהיה זכאית למאה נוספים מהיתומים. ומתרצת הגמ' אמר ר' נחמן אמר רבה בר אבוא כאן שנה רבי הכל לבעל המעות. ואמרו כברייטא הוסיפו לו אחת בדבר שיש לו קיצבה חולקין, ובדבר שאין לו קיצבה הכל לבעל המעות.

דאדם שנשלח לקנות עבור חברו 'דבר שיש לו קיצבה' כגון כמות מסויימת של חיטים במנה, ולאחר שהמוכר נתן לשליח את החטים ונסתיים המקח הוסיף המוכר לשליח חיטים נוספות על חשבונו, על כגון זה חולקין ביניהם המשלח והשליח.

אבל אם נשלח השליח לקנות 'דבר שאין לו קיצבה' כגון טלית או חפץ שנמכר באומד, לפעמים בזול ולפעמים ביוקר, בכגון זה אם המוכר הוסיף לשליח, המעות שייכים למשלח.

## ב.

## טעמים לדין הנ"ל ונפק"מ

ובטעם הדבר שדבר שיש לו קיצבה חולקין נחלקו רש"י והרי"ף, לדעת רש"י (צח, ב ד"ה שיש לו קצבה) כיון שיש לנו ספק למי היתה כוונת המוכר לתת את אותם החיטים הנוספות, האם לשליח ע"מ לקנות את ליבו כדי שגם בפעם הבאה יבחר לקנות אצלו, או שמא כוונתו להעניק הטבה לבעל המעות, ולכן ממון המוטל בספק יחלוקו. ולדעת הרי"ף (נו, ב בדפי הרי"ף) הטעם שחולקים הוא משום שההטבה הגיעה ע"י שניהם, ע"י בעל המעות שנתן את הכסף, וע"י השליח בכך שבחר לקנות בחנות זו.

ונפק"מ בין השיטות כתב הב"י (חו"מ סי' קפג ד"ה היה השער), כאשר אמר המוכר מפורש שכוונתו לתת לשליח או לבעל המעות, דלרש"י יקבלם אותו שהמוכר הצהיר שזה מיועד אליו, ואילו לרי"ף עדיין שניהם זכאים לקבל, משום שההנאה באה ע"י שניהם.<sup>1</sup>

ופסק השו"ע (חו"מ סי' קפג סעי' 1) "היה השער קצוב וידוע והוסיפו לשליח במנין או במשקל או במידה, כל שהוסיפו לו המוכרים הרי הם של שניהם, וחולקים התוספת השליח ובעל המעות. ואם היה דבר שאין לו קצבה הכל לבעל המעות". והרמ"א הוסיף "מיהו אם אמר המוכר בפירוש שנותן לשליח הכל של שליח".

וא"כ לכאורה אדם שקנה דבר לצורך המוסד בו עובד והוסיפו לו על המכר, כיון שהמוכר נתן את המוצר הנוסף כתוספת לקניה הוי כדבר שיש לו קצבה, ומה שחזר ונתן מתנה נוספת בסתם, באנו לדין דבר שיש לו קצבה דהדין הוא שיחלוקו. כנפסק בשו"ע. אמנם לדעת הרמ"א (שפסק כרש"י) אם אמר המוכר במפורש שהמתנה נתונה לו ודאי שהמתנה שייכת לו, כדין שאמר בפירוש לשליח, ואינו צריך לחלוק עם המוסד.

## ג.

## אי שייך לדון את הנ"ל מדין פועל

אולם יש מקום לומר שלעובד הנ"ל אין דין שליח, אלא דין פועל, ולגבי פועל הא קיי"ל (ב"מ י, א) דיד פועל כיד בעה"ב וכל הפעולה שהפועל עושה הינה מכוחו של המעביד, והכל שלו וברשותו. ועוד שדעת הש"ך (סי' קה סק"א) ששליח בשכר דינו כפועל.

וכתב במחנה אפרים (שלוחין סימן יא), נמצא שאין דין הפועל והשליח שווים. דשליח שרוצה לזכות לחברו היינו היכא דקא מכוין לזכות לחברו אבל אי לא כיון לזכות לחברו לא קנה חברו אפי' למ"ד המגביה מציאה לחברו קנה חברו. אבל פועל ששכר לכל מלאכת בעה"ב ואפילו למציאה אפילו

1. ובקצוה"ח (שם סק"ז) כתב דלדעת הרי"ף אם נותן בפירוש לבעה"ב הכל לבעה"ב, דאטו מי שנותן מתנה לחבירו ע"י שליח יהיה לשליח חלק בו. ובסק"ח הביא עוד טעם מהגהות אשר"י דכיון דהגיע ע"י מזל שניהם, ולכאורה לפי דבריו גם לטעם זה אם נתן בפירוש לבעה"ב הכל לבעה"ב מהטעם שכתב. אך בהגהת כנה"ג על הב"י כתב דלטעם ההג"א גם אם נתן בפ"י לבעה"ב חולקין.

אי בשעה שהגביה המציאה לא היה בדעתו להגביה אלא לעצמו הרי היא של בעה"ב כל כמה דלא הדר ביה בהדיא.

ובדין מציאת פועל מצינו בגמ' (ב"מ י, א) ג' דעות, א', שדוקא פועל שעוסק במלאכה יקרה כגון נוקב מרגליות אזי מציאתו לעצמו, אבל כל פועל העובד במלאכה זולה יותר מציאתו לבעה"ב. ב', כאשר הפועל אינו מבטל ממלאכה כלל כגון שמגביה מציאה תוך כדי מלאכה אזי מציאתו לעצמו, אבל מציאה שטרח עליה שייכת לבעה"ב. ג', דעת רב פפא שרק כאשר הפועל נשכר ללקט מציאות אזי מציאתו לבעה"ב, אבל פועל שנשכר לכל המלאכות, או אפילו נשכר למלאכה אחת שאינה ליקוט מציאות, מציאתו לעצמו. וכן פסקו כל הראשונים, וכ"פ בשו"ע (סי' ע"ד סעי' ג) מציאת פועל לעצמו אף על פי שאמר לו עשה עמי מלאכה היום ואין צריך לומר אם אמר ליה עזור עמי היום אבל אם שכרו ללקט מציאות כגון שחסר הנהר ושכרו ללקט הדגים הנמצאים באגם הרי מציאתו לבעל הבית ואפילו מצא כיס מלא דינרים. והוסיף הרמ"א שיש אומרים דהוא הדין שכרו סתם ומראה לו ללקט מציאות.

יוצא שלדעת שו"ע הפוסק כרב פפא, אם אמר לו לעשות עמו סתם מלאכה ובא לו רווח מזה ודאי ששייך לפועל, וכן כאשר אמר לו לעשות מלאכה שאינה ליקוט מציאות, ורק כאשר אמר לו ללקט מציאות מציאתו לבעה"ב.

ולכן ברור שעובד במוסד שקנה איזה חפץ לצורך המוסד, ובשעה שקנה את החפץ נתן לו המוכר חפץ נוסף במתנה, אינו כמלקט מציאות, אלא כעזור עמי וכדו' שמציאתו לעצמו.

יש להדגיש שנידו"ז אינו במקרה שהיה מבצע כללי לדוגמא אחד פלוס אחד. שאע"פ שכביכול המחיר הוא קצוב וידוע למוצר הראשון, והמוצר השני בא כמתנה, בכל אופן במקרה כזה פשוט שהכל שייך לבעל המעות משום שהכל בא בזכותו, שהרי המבצע לא מכוון לאדם מיוחד אלא לכל אדם החפץ לבוא ולקנות ואין כאן שום שייכות לשליח אלא הכל מכוחו של משלח.

ומ"מ בכל מקרה של שאלה למעשה יש להתייעץ עם דיין מוסמך.



## פסול 'שאוכים' ופסול ד'בידי אדם' במקוה

פסק השו"ע בפסול דמים שאוכים ובידי אדם / שיטות הראשונים / קושיית הפוסקים בפסק השו"ע / מהלך הדברי חיים / מהלך ומסקנת הט"ז / מהלך הט"ז בראשונים ביסוד פסול 'בידי אדם' / עיון בדברי הט"ז וקושיית החתם סופר / דין נתלש בידי אדם

הרה"ח הרב יואל יחיאל מיכל לעמבערגער שליט"א  
כולל 'חלקת יעקב' – ברייש, בני ברק

### א.

#### פסק השו"ע בפסול דמים שאוכים ובידי אדם

בשו"ע הל' מקואות סי' ר"א נפסק, מים שאוכים פוסלים את המקוה. ומקורו טהור בתורת כהנים פר' שמיני (פ"ט) על הפסוק: אך מעיין ובור מקוה מים יהיה טהור, "אילו אמר מקוה מים יהיה טהור יכול אפילו מילא בכתיפו ועשה מקוה בתחילה יהיה טהור, תלמוד לומר 'מעין' מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים".

עוד נפסק בשו"ע<sup>1</sup> שלא רק כשנתמלאו בכלים פסולים הם, אלא בכל אופן שבאו המים בידי אדם פסולים הם למקוה. ובלשון המחבר (סט"ו) "לא שנא שאבן בכלי לא שנא סוחט כסותו או שזרקם בחפניו" פוסלין את המקוה בג' לוגין. ובסל"ט "זה שאמרנו שכל שאינו עשוי לקבל את המים אינו פוסל את המקוה לא אמרו אלא כשנפלו מתוכן למקוה בעצמן, אבל אם נתנם אדם למקוה הרי זה פסול, שכל על ידי אדם אפילו זילף בידי וברגליו ואפילו עובר במים ונודלפו מאיליהם ברגליו למקוה, פסלוהו".

### ב.

#### שיטות הראשונים

דין זה, שאף כשלא נתמלאו בכלים אם נפלו בידי אדם פוסלים את המקוה, מחלוקת גדולה היא בין הראשונים, בין בעצם הדין ובין ביסוד הדין, וכדלהלן בעז"ה.

1. ויקרא יא, לו.

2. שם סעיף טו וסעיף לט.

דעת הרא"ש והרשב"א והטור, שמים שנפלו בידי אדם פוסלים את המקוה בג' לוגין וכמו שגזרו חז"ל על מים שאובים. וכן נפסק בטור ושלחן ערוך.

דעת הראב"ד במסקנתו ש'בידי אדם' פסולין למקוה, אך כשרובו נעשה בידי שמים אזי המיעוט בידי אדם אין פסולין. ואינו כמו שאובים שנתמלאו בכלי שגזרו בהם חז"ל שאפילו ג' לוגין פסולין את המקוה [ואפילו אם השלים אח"כ מי גשמים].

דעת ה"ש מי שאומר' המובא בראב"ד [ולגירסאות שונות גם הראב"ד גופיה סובר כך], שפסול ד'בידי אדם' יותר חמור מפסול שאובים ופסול מן התורה, משא"כ מים שאובים [וכשנשפכו ממילא ושלא ע"י אדם] פסולים רק מדרבנן [ואין כאן המקום להאריך בשיטות הראשונים אי שאובים פסול מן התורה או מדרבנן, ולהלכה נחלקו המחבר והרמ"א], "דכיון דממילא אתו, בידי שמים הוא דומיא דמעין, דהא כלי לא כתיב באורייתא, אלא כל ממילא בידי שמים הוא וכשר מן התורה".

## ג.

### קושיית הפוסקים בפסק השו"ע

והנה, בשו"ע<sup>3</sup> כתב המחבר "כלי שניקב בשוליו, אפילו כל שהוא, אינו חשוב כלי לפסול המקוה (ומקור דין זה בתוספתא), ומ"מ אין להקל לעשות מקוה לכתחלה ולהביא מים בכלי מנוקב כזה". ובאחרונים<sup>4</sup> הקשו דלכא' סותר דין זה את המבואר בסעיף שלפניו<sup>5</sup> שכל בידי אדם פוסל את המקוה בג' לוגין, וכאן מבואר שבדיעבד כשר המקוה בנעשה על ידי מנוקב, ובט"ז מוסיף עוד שמשמעות דברי המחבר הוא שרק בנקב כל שהוא אינו לכתחילה, אך בניקב כשפופרת הנאד שפיר למיעבד בהכי אפי' לכתחילה. ואם אמנם שכלי מנוקב אינו כלי לשוויה שאובים, אך כיון שנשפכו בידי אדם הרי צריך לפסול משום 'בידי אדם'.

ולמעשה כבר קדמו בקושיא זו בתשו' המיוחסות להרמב"ן<sup>6</sup> על הא דאי' בתוספתא דכלי מנוקב אינו פוסל את המקוה, מהא דתניא בתוספתא מקואות<sup>7</sup> הטביל בו את הסגוס [כסות] ועקרו מתוכו וזבו ממנו ג' לוגין במקוה פסול, אע"פ שאין לך כלי נקוב בשוליו יותר ממנו. והסיק הרמב"ן 'לא אמרו שאינו פוסל מכלי מנוקב אלא כשנופלים ממילא למקוה, דכיון שיצא מנקיבתו מתורת כלי ונופלים ממנו ממילא למקוה כשר'.

כמו"כ בראב"ד גופיה - אשר בסוגיא זאת ישנן כמה מהדורות שכ' הראב"ד גופיה, וכן גירסאות שונות, ולאחת הגירסאות (ומובא בתשובות הרמב"ן שם) איתא להדיא דאם מילא בכלי מנוקב פוסל את המקוה.

ואשר על כן תחילה רצה הט"ז לתרץ שגם כאן במחבר מייירי דוקא בגוונא שהניח את הכלי המנוקב

3. סעיף מ.

4. ט"ז ס"ק מ"ז. ש"ך ס"ק מ"ז.

5. סי' רלא.

6. פ"ג ה"ב.

ליד הבור ונשפכו ממילא, ולכן אינו נקרא ש'הוייתו בידי אדם'. אלא דהקשה מהמשך דברי המחבר "הילכך הרוצה לשאוב מים מהמקוה לנקותו, וירא שמא יחזרו מהכלי שמוציאין בו המים ג' לוגין למקוה אחר שחסרו מ' סאה, ויפסלוהו, יקוב הכלי בשוליו כל שהוא, ואז לא יחשבו המים שבו שאובין", והרי כאן אוחז בידיו את הכלי ואינו נמשך ממילא. ולמעשה קושיא זו היא כבר על הרא"ש גופיה, שמביא את העצה הנ"ל דהרוצה לנקות את המקוה והוא גופיה כתב דמילא בחפניו פסול משום 'הוייתו בידי אדם'. ואמנם בתשו' הרמב"ן הנ"ל אכן אוסר מטעם זה לעשות כעצה הנ"ל לנקות המקוה בכלי נקוב.

ונאמרו באחרונים כמה מהלכים בביאור סתירה זו (לדעת הראשונים והמחבר שסברו כעצה זו), ובמהלכים אלו יתבאר לן יסוד וגדר פסול ד'הוייתו בידי אדם'.

#### ד.

#### מהלך הדברי חיים

בדברי חיים מקוואות? הביא קושיא זו, ומאריך לבאר דעות הראשונים, ובהקדם לחקור מהו פסול ד'הוייתו בידי אדם', שאפשר לומר בזה שני דרכים. א. דהוי דין מיוחד שעשיית המקוה צריכה להיות בידי שמים ולא בידי אדם, ואינו שייך לפסול דמים שאובים. ב. דכיון שהיו המים בידי אדם, אזי נעשו תלושים ושאובים וכמו מים שנתמלאו בכלי, וע"ד שמוציאנו כעין זה בהכשר זרעים לקבלת טומאה, שאם האדם אפילו רק חשב עליהם, אז שפיר נחשבים המים כתלושים ומכשירים את הזרעים [כמובן שאין הדינים כאן כמו לגבי הכשר זרעים, דלגבי מקוה ודאי שלא נפסל במחשבה בעלמא, אלא לדמיון בעלמא בנוגע להגדרת הדין].

והדברי חיים מבאר באריכות שהראב"ד והרא"ש נחלקו בזה, דהראב"ד<sup>8</sup> סבר דדרשא דתורת כהנים 'מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים', דרשה גמורה הוא ומדאורייתא הוא, אלא דכל זה דוקא בגוונא דבא בידי אדם, אך מים שאובים שנפלו ממילא גזירת רבנן הוא, דגזרו אטו בידי אדם. וסובר הראב"ד שגם הבא בידי אדם פוסל בשלשה לוגין 'דלא יהא טפל חמור מן העיקר', דעיקר הגזירה היה רק אטו בידי אדם וכמבואר בתוספתא הנ"ל, ולכן גם בידי אדם פוסל בג' לוגין דלא יהא טפל חמור מן העיקר. והיינו, דהראב"ד סובר דנקודת פסול שאובין הוא משום דבא בידי אדם ולא בידי שמים, אלא דמן התורה נחשבים בידי שמים (כשנשפכים ממילא) ורבנן גזרו שגם זה יאסר אטו בידי אדם.

אך הרא"ש [וכן המרדכי דג"כ סבירא ליה תקנה דניקוב הכלי בנקיון המקוה] דרך אחרת להם. דהרא"ש והר"ש לשיטתיה דסברי שדרשת התורה כהנים אסמכתא בעלמא הוא ורבנן הם דגזרו על מים שאובים, ואשר על כן אפ"ל דלשיטתם כולה חדא גזירה הוא, היינו בין פסול שאובין ובין פסול

7. סעיף כח.

8. היינו היש מי שאומר הנ"ל וכגירסא שהיה לפני הראשונים במס' ב"ב ולפני הד"ח.

9. כ"כ הדברי חיים. אך לכאן צ"ע, דהרי הר"ש סובר דגם ע"י בהמה פסול [כן הוכיח הרמ"א סט"ו], וא"כ האיך אפשר לומר דהוי פסול שאוב/תלוש במים, דהרי זה אפשר להסביר רק בבא בידי אדם, משא"כ בנתמלא ע"י בהמה. וכ"כ הט"ז ס"ק כ"ח.

דבידי אדם, והכל נכלל בכלל גזירת 'שאובים', והיינו דגם כשבא בידי אדם - אע"פ שלא היו בכלי מ"מ גם מחשבתו של אדם יכול לשווייה שאוב ותלוש, וכדרך ב' הנ"ל, וכמבואר לגבי הכשר ולענין זב שירדו עליו גשמים, ובלשו"ק: 'דבכל דבר תלוש שנעקר ממחובר או מן השמים על ידי מחשבת אדם לדעתו, מיקרי תלוש, ומה שהוא שלא מדעתו אינו מיקרי תלוש לענין הכשר'.

ולפי כל הנ"ל, מבאר הדברי חיים מחלוקתם בענין כלי נקוב. דהראב"ד דסבר שפסול דבידי אדם הינו פסול בעצם ומן התורה, ואינו שייך לפסול דשאובים, א"כ שפיר בשופך או נופל מתוך כלי נקוב שפיר פוסל דהוי בידי אדם. משא"כ הרא"ש והמרדכי סברי, דפסול דבידי אדם ופסול דשאובין כולא חדא גזירה דרבנן הוא, דגם בידי אדם משוויא ליה לתלוש ושאוב, ואשר על כן, סברו דבכלי נקוב אינו פסול, והטעם מחדש הדברי חיים, שכל כלי שאין עתיד להשתייר שם המים, אזי אין המים יכולים להיחשב כתלושים, דאינם תלושים כיון דמצבם הוא שעתידים תיכף ליפול חזרה, ואשר על כן כיון דסברי שפסול דבידי אדם הוא משום דמשווייה ליה לתלוש לכן שפיר מכשרי בכלי נקוב, משא"כ בסגוס [בגד ספוג במים] ובמילא בחפניו דכיון שעכ"פ חלק מהמים יכולים להישאר שמה לכן יכולים לקבל שם תלוש ושאוב, וכן נמי בנטל בחפניו ומשום דשפיר נתלשו [אך יש שהקשו לדברים אלו, דמה נתריך לגבי זילף ברגליו, והא שם ג"כ אין יכולים המים להישאר, ועיין]. משא"כ הראב"ד שסובר דפסול דבידי אדם אינו שייך לתלוש ושאוב אלא שהוא פסול בעצם [ומן התורה, דמה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים].

ולפי"ז גם כשעשה מקוה לכתחילה בכלי מנוקב ולא נפלו ממילא אלא שפך ממש בידיו מכלי מנוקב למקוה, שפיר כשר, כיון דשאובים אינם שהרי כלי מנוקב הוא וכן נמי ליכא פסול דבידי אדם דהרי כנ"ל כל פסול דבידי אדם לדעת הרא"ש והמרדכי יסודו משום דעי"ז נחשב לתלוש ושאוב וכיון דהכלי מנוקב ואין המים יכולים להישאר שם אז אינם יכולים להיחשב כתלושין.

## ה.

### מהלך ומסקנת הט"ז

בט"ז גופיה<sup>10</sup> תירץ וז"ל: על כן נראה לע"ד לתרץ בזה, דכל שניקב הדלי אין חשש מחמת שבא מן ידי אדם, דכיון שהמים שבדלי נשפכים תמיד ממנו לתוך הבאר דרך הנקב, הוה כאילו לא הופסקו והוה חבור [עכ"ל]. והיינו גם במביא מן הנהר לבור לעשות מקוה לכתחילה בזה, דכיון שהמים שבכלי מחוברין ע"י הנקב לקרקע. ומאריך בט"ז בענין גוד אחית עיי"ש.

והנה, לאחר שהאריך הט"ז בכל הנ"ל, מקשה בזה"ל: "אך קשה עדיין, הא אפי' הוה כשפופרת הנוד ולא הוי שאובים אף שהוא על ידי אדם וכדפירשנו, מ"מ קשה היאך יעשה כל המקוה לכתחילה ע"י כלי זה, דהא מ"מ לא נעשה ע"י שמים ואנן בעינן דומיא דמעין, וכזו הקשה הראב"ד לעיל סעיף ט"ו בדין דאם העביר ג' לוגין כו" [עכ"ל]. ולכאורה אינו מובן, דהרי גם מה שדיבר עד עכשיו היה לגבי הפסול דבידי אדם וע"ז תירץ שפיר דאינם פוסלים כיון דמחברים ע"י הנקב, ומה מקשה הט"ז כאן.

10. שם ס"ק מ"ז.



והביאור בזה, דעד כאן דיבר הט"ז מצד הפסול ד'בידי אדם' שיש במים גופייהו דהיינו בחפצא של המים (וכמו שביאר הד"ח בדעת הרא"ש וכדרך ב' הנ"ל), וע"ז תירץ שפיר דכיון דמחוברים ע"י הנקב לכן אין נפסלים, אך כעת מקשה מצד הדין דעשיית המקוה צריך להיות בידי שמים ולא בידי אדם (וכמו שביאר הד"ח בדעת הראב"ד וכדרך א' הנ"ל), וע"ז אי אפשר לתרץ דכיון דמחוברים נינהו לכן אין פוסלים, דסוף סוף הא המקוה נעשה בידי אדם [ואינו דומה למי שמזיז המים בתוך המקוה או שמרחיב את בור המקוה והמים מתפזרים, דשם הרי יש כבר שם מקוה על המים והוא רק הזיז אותם אך לא היווים להיות מקוה, משא"כ הכא דסוף סוף כשהמים נמצאים בכלי (המנוקב) הרי אינם מקוה ואי אפשר לטבול בהם].

[ולמעשה הדברי חיים אכן ביאר בדעת הרא"ש המתיר כעצה הנ"ל, שלא סבר שיש דין בעשייה אלא דין במים גופייהו ונחשבים כתלושים וכן סובר המחבר, אך הט"ז כן מקשה מהדין של פסול עשיית המקוה בידי אדם, ואפשר משום דהט"ז לשיטתו בסט"ז דסבר דהרמ"א מחמיר לומר שיש דין בעשיית המקוה ולכן מחמיר ברגלי בהמה עיי"ש, ולכן הקשה דהרי הרמ"א כאן לא פליג על המחבר, עיין מה שכתבנו להלן בעז"ה].

ומסיק הט"ז, דמיירי כאן שמביאים ע"י המשכה למקוה, ולכן אין כאן פסול דעשיית המקוה בידי אדם, ולגבי דין זה מהני אפילו המשכה בכלול, וכדאמרינן בתוספתא דלעשות כל המקוה כשר בהמשיך על גבי קרקע כל שאין שם פסול שאובין, וה"נ כאן דמותר כיון דלאו כלי הוא, וקמ"ל שמותר אף אם כל המקוה נעשה על ידי זה, אף דבשאובין לא מהני אלא ברבייה, אבל כאן כיון דלאו כלי הוא כיון דניקב כשפופרת הנוד ולא הפסיק מן הבאר, לכן מותר אפי' בהמשכת כל המקוה דמהני להוציא מפסול עשיית המקוה בידי אדם [ובדיעבד אפי' לא ניקב אלא כל שהוא].

ולפי"ז יוצא דלהט"ז לא התיר המחבר כאן אלא ע"י המשכה בכלול, ולהדברי חיים מהני אפילו ללא המשכה.

## ד.

### מהלך הט"ז בראשונים ביסוד פסול 'בידי אדם'

והנה, כמו שהדברי חיים ביאר שיטות הראשונים דפליגי ביסוד דינא ד'בידי אדם', כעין זה כתב ג"כ הט"ז<sup>11</sup> כב' דרכים הנ"ל, ותולה מחלוקת הרא"ש והראב"ד (היינו מסקנת הראב"ד ושהחת"ס והד"ח מכנים הגהות הראב"ד ואינם מהראב"ד גופייהו) כנ"ל, ועפי"ז מבאר מחלוקתם לגבי פסול 'בידי אדם' בג' לוגין ובהמשכת כולה ע"ג קרקע, וכן לגבי הנידון אי בנעשה ע"י בהמה כשר או לא, שהראב"ד ולעומתו הרא"ש והטור ותשו' הרמב"ן, חלוקים ביסוד פסול דבידי אדם. דהרא"ש סובר דבידי אדם הוא פסול כמו שאובין, ולכן לא מהני המשכה בכלול, ולאידך גיסא ע"י בהמה כשר, דבהמה אינה עושה פסול שאובים.

משא"כ להראב"ד והר"ש בידי אדם אינו פסול, אלא שיש חסרון שאינו בידי שמים, ולכן שפיר

11. סעיף ט"ז ס"ק כ"ח.

מהני המשכה בכולה דתו הוי בידי שמים [ודלא כמוש"כ הבית יוסף דהר"ש שמפרש שאפילו בתחילה היינו בהמשכת כולה קאמר - היינו דאזיל כמ"ד אפי' המשיכוה כולה כשרה, והט"ז מקשה וחולק וסובר שהר"ש כוונתו כהראב"ד שבדינא דמה מעין בידי שמים וכו' מהני אפי' המשיכוה כולה], ולעומת זה גם על ידי בהמה אינו כשר דסוף סוף לא נעשה בידי שמים.

ולפי"ז כותב הט"ז שמש"כ הרמ"א דיש מחמירים ברגלי בהמה כמו ברגלי אדם, אין הכוונה שפוסל בג' לוגין וכן שלא מהני בהמשכת כולה, דממה נפשך כשר, להראב"ש וסייעתיה הא בידי בהמה כשר, ולהר"ש והראב"ד הא אפי' בידי אדם אינו פוסל בג' לוגין והמשיכוה כולה כשר - ואפי' בידי אדם, וכנ"ל ששני הלכות אלו תלי' אהדדי ביסוד פסול דבידי אדם.

## ז.

### עיון בדברי הט"ז וקושיית החתם סופר

[והנה אדוננו החתם סופר זי"ע, כתב על הט"ז דדברים אלו אינם מן הראב"ד עצמו אלא ממגיה אחד שהוקשה לו מסילון וכו' וכו' ולפענ"ד אין לעשות מעשה כט"ז כאן, עכ"ל. והיינו שהראב"ד גופיה לא כתב ש'בידי אדם' אינו פוסל בג' לוגין וכן שמהני בו המשכה בכולו. ואע"פ שסו"ס א"כ הראב"ד ג"כ אינו אוסר ברגלי הבהמה (דהרי לפי החת"ס אז הראב"ד גופיה נשאר באוקימתיה לסיפא ד'בתחילה' דמיירי שלא בכונה), מ"מ תו אין לנו שום מקור לומר דהמשכה בכולה מהני ולכן אין לומר דהר"ש סובר כן ודברי הבית יוסף צודקים.

אלא דלכא' יש לעיין, דסו"ס חידוש הט"ז במקומה עומדת, דכיון דהר"ש סובר דע"י בהמה ג"כ כשר א"כ הרי דסובר דהוי דין בעשיה וא"כ מהני בהמשכת כולה (וצ"ל דעכ"ז לפי"ז סו"ס לא מצינו מי שיאמר ש'בידי אדם' אינו פוסל בג"ל ומהני המשכת כולו וקשה לחדש לבד דבר חידוש כזה).

אמנם לאחר שנתלבנו הדברים בי מדרשא, חלקו כמה מהחברים על הבנתנו הנ"ל, וסוברים שהט"ז לא התכוין לתלות מחלוקת דע"י רגלי בהמה בשני גדרי החסרון ד'בידי אדם', וכל קושיית הט"ז על הרמ"א הוא שלמעשה לא מצינו מי שיחמיר את שני החומרות (וכן שהרי כל אחד צריך לתרץ את הסיפא דתוספתא דאפי' בתחילה כשר). ולדרך זה מיושבים שפיר דברי החתם סופר].

## ח.

### דין נתלש בידי אדם

והנה, עד כאן היו דברינו בנוגע פסול ד'בידי אדם' דהיינו שהמים הגיעו למקוה בידי אדם, ובזה איכא ב' צדדים וכו' וכמו שהארכנו לעיל, אך בפוסקים דיברו עוד לגבי מים שנתלשו בידי אדם, אי פסולים.

בשו"ת גינת ורדים<sup>12</sup> מביא מעשה הידוע במקווה דעיר רוויגו אשר במדינת איטליא, שהיה אדם

12. יו"ד כלל ד סי' ד.

דולה מים מן הבור בכלי נקוב, והיה האדם הדולה שופך הדלי בצנור של עץ, ראשו אחד על גבי פי הבאר וראשו השנית על גבי המקוה, ונחלקו חכמי הדור ההוא בהכשר מקוה זה, וכמה ספרים יצאו בנידון זה, ודעת המתירים היה, דבפסול שאובין איכא ב' דינים, א' מפני שהכלי ששואבין בו, והשני משום הוייתו בידי אדם. והכלי מנוקב מוציא מדי שאובים, וההמשכה מוציא מדי הוייתו בידי אדם<sup>13</sup>. וטעם האוסרים היה, משום דסברי דכיון דנתלשו המים מן הבור ע"י כח אדם, אף על גב דדלה אותם בכלי מנוקב, מיקרי מים שאובים, משום דתלישתם מן הבור היה על ידי כח אדם ומיקרו מים שאובים, וכיון דמיקרו מים שאובים אין נפקע איסורן בהמשכה דשאוכה שהמשיכה כולה פסולה ובעינן רוב המקוה שיהיה בידי שמים.

אלא דלשיטה זו קשה מש"כ במחבר<sup>14</sup> שבדיעבד אפשר לעשות מקוה על ידי כלי נקוב כזה. ובגינת ורדים כתב שדיעה זו תבאר שדברי המחבר מירי בנתמלאו מאיליהם במי גשמים [ודוחק הוא, דהרי בשורש הדברים איירי במי שבא למלאות מקוה ע"י שיביא מן הבאר בכלי מנוקב]. כמו"כ מש"כ במחבר עצה להרוצה לנקות את בור הטבילה, כתב הגינת ורדים ששאני התם שיש כוונה הפכית, דאינו רוצה שישפך לתוך הבור [וצ"ב דהא בנוגע לתלישת המים אין כאן כוונה הפכית אלא לגבי השפיכה לבור].

ולכאורה יש לעיין בקושיות הגינת ורדים, דלכאורה תירוצי הט"ז והד"ח מיישבים שפיר גם לדעות האוסרים הנ"ל, דגם האוסרים שפוסלים מים שנתלשו בידי אדם, עכ"ז הרי צריך שיהיה תלישה, ובכלי מנוקב הא לא נתלשו, אי כדברי הט"ז כיון דמחוברים עדיין למים שלמטה ואי כדברי הדברי חיים שאין נחשבים תלושים בכלי מנוקב שאינו יכול להחזיק מימיו. אלא הביאור הוא, דהאוסרים דיברו ג"כ בכלי מנוקב - דכך היה המעשה דהמקוה באיטליא - ועכ"ז אסרו. ויש אכן לעיין בעומק הדבר מדוע שייך לאסור בגוונא שאין נחשבים כתלושים, דאע"פ שסיבת האיסור הוא משום שנתלשו בידי אדם ולא משום שנתלשו בכלי, עכ"ז סוף סוף הא אין כאן מעשה תלישה. ועוד יש להאריך בדבר האם להלכה למעשה יש להחמיר כשיטת האוסרים, ואכהמ"ל.



13. כמבואר בט"ז ס"ק מ"ז.

14. סעיף מ.

## פסול לעדות בעובר על הרחקות דערייות

שיטות הראשונים בגדר הפסול לעדות בחשוד על העריות / גדר האיסור בראיית מראות אסורות / גדר האיסור משום "ונשמרת מכל רע" / האם העובר בהנ"ל נפסל לעדות / המורם מכל הנ"ל

הרה"ג הרב אלדד סבאג שליט"א  
 רב קהילת 'חניכי הישיבות הספרדים'  
 ומח"ס באר מלך על הרמב"ם

א.

### שיטות הראשונים בגדר הפסול לעדות בחשוד על העריות

איתא בסנהדרין (כה, ב) אמר רב נחמן, החשוד על העריות כשר לעדות, אמר רב ששת עני מרי, ארבעין בכתפיה וכשר? אמר רבא ומודה רב נחמן לענין עדות אשה שהוא פסול. אמר רבינא ואיתימא רב פפא, לא אמרן אלא לאפוקה אבל לעיולה לית לן בה. פשיטא, מהו דתימא, הא עדיפא ליה, דכתיב 'מים גנובים ימתקו' וגו', קמ"ל דכמה דקיימא הכי שכיחא ליה. ע"כ. נמצא דאליבא דר"נ החשוד על העריות כשר לעדות, ואילו לרב ששת פסול.

ובגדר חשוד על עריות עיי"ש בתוד"ה החשוד, שהקשו מאוכל נבלות לתיאבון ומפלוני רבעני לרצוני דפסולין לעדות, וכתבו לבאר בשני אופנים, חדא דהא מיירי בחשוד בעלמא בלא עדים דאין כאן כי אם שמועה, ומה שאמרו 'ארבעים בכתפיה' היינו משום דמלקין על לא טובה השמועה. ואידך, דהכא משום דיצרו תוקפו ולא דמי לנבלה וגם לרביעה, דליכא יצרו תוקפו כל כך כמו בערוה. ועיי' ברא"ש שם (פ"ג סי' יג) דכתב נמי דהחשוד על העריות היינו חשוד ולא שבא על הערוה ממש, אלא שהוא רגיל וגם בעריות ומתייחד וסני שומעניה, ומלקין על היחוד של כל העריות חוץ מאשת איש ומלקין על לא טובה השמועה קלא דלא פסיק כשהמון עם מעבירים עליו קול. אמנם לומר שהוא חשוד על הערוה ממש לא מסתבר הן מצד שלא שייך לומר על כך רק 'חשוד', ועוד דדוחק לחלק בעריות ולומר שבמשכב זכור אין יצרו תוקפו כל כך.

וביסוד מחלוקת רב נחמן ורב ששת נחלקו הראשונים, אולם יש להקדים דנחלקו אביי ורבא גבי מומר אוכל נבילות, דאיתא שם בהמשך (כז, א) מומר אוכל נבילות לתיאבון דברי הכל פסול. להכעיס, אביי אמר פסול, רבא אמר כשר. אביי אמר פסול דהוה ליה רשע, ורחמנא אמר 'אל תשת רשע עד', ורבא אמר כשר, רשע דחמס בעינן. והיינו דאליבא דאביי לא רק רשע דחמס פסול אלא כל מי שבשם רשע יכונה והיינו שעובר על לאו שיש בו מלקות מהתורה שנא' 'והיה אם בן הכות הרשע'.

ברם, בעצם הגדרת רשע דחמס פליגי קמאי דהנה שיטת רש"י (שם ד"ה ה"ג מומר) גבי מומר אוכל נבילות לתאבון "דכיון דמשום ממון קעביד, דהא שכיחא בזול טפי מדהיתירא, הו"ל כרשע דחמס ופסול עדות". והיינו דצריך להיות צד של ממון בעבירה שעבר עליה שגרם לו לעבור על איסור תורה, ואז חיישינן דמפני שוחד ממון יעיד נמי עדות שקר. אמנם לדעת הרי"ף<sup>1</sup> לאו דוקא בממון, אלא כל שיש לו דחף יצרי מסויים שמניע אותו לפעול ולעבור עבירה, פעמים מחמת ממון ופעמים מחמת דבר אחר, אדם כזה פסול מצד 'רשע דחמס'. ובמחלוקת אב"י ורבא פסק הרי"ף כאב"י.

והנה לענין פלוגתא דרב נחמן ורב ששת, לדעת רש"י (שם ד"ה החשוד) שיטת רב נחמן דכשר לעדות החשוד על העריות "דבעינן רשע דחמס דכתיב אל תשת וגו' עד חמס", והיינו כשיטת רבא. כלומר אליבא דרש"י פלוגתא דאב"י ורבא היא נמי פלוגתא דר"נ ור"ש האם הפסול הוא רק רשע דחמס או כל רשע. וביאר נמי דסברת רשע דחמס הוא דוקא דחף ממוני ולא כמו הרי"ף לעיל, דרש"י אזיל לשיטתו.

והנה שיטת הרי"ף דרב נחמן ורב ששת נחלקו בדעת רבא דס"ל דבעינן רשע דחמס, האם דוקא דחף ממוני הוא שהופך אותו לרשע דחמס או אפ' דחף יצרי, דרב נחמן ס"ל דוקא ממוני ולכן בחשוד על העריות אינו נפסל לעדות, ולרב ששת אפ' יצרי, ונחלקו נמי במומר אוכל נבילות לתאבון, האם מצד הנבילות או מצד הממון שמוצא בזול.

ויש בזה שיטה נוספת והיא שיטת היד רמ"ה<sup>2</sup> דחשוד על העריות היינו שעשה מעשה ממש ולא רק חשדא בעלמא כהרא"ש. ועוד דפלוגתא דרב נחמן ורב ששת היא פלוגתא דאב"י ורבא, ולדעת רב נחמן הלכה כרבא ובעינן דוקא רשע דחמס ודוקא דחף ממוני, משא"כ לרב ששת ואב"י.

מיהו לדעת הנימוק"י נחלקו רב נחמן ורב ששת אליבא דאב"י דהכי הלכתא. ולכן אע"פ דאליבא דאב"י כל רשע פסול לעדות, מ"מ שאני חשוד על העריות דיצרו תוקפו דבזה אזלינן להלכתא כרב נחמן. וכתב וז"ל: "ומיהו, ממה שהשיב רב נחשון ז"ל מדאמר רבא מודה רב נחמן וסוגיא דרבינא ורב פפא כוותיה אזלא, ודיני נינהו והלכתא כוותיה דרב נחמן דבדיני הלכתא כרב נחמן, וכ"כ הרב בעל העיטור דמסתבר כרב נחמן" וכו'.

השו"ע כתב: "אין אדם נפסל בעבירה ע"פ עצמו, אלא על פי עדים שיעידו עליו שאין אדם משים עצמו רשע". וכתב הרמ"א ומכל מקום אין עושין אותו עד לכתחילה, כדלקמן סי' צ"ב ס"ה, וכן אין נפסל על קול חשד בעלמא, כגון מי שחשוד על עריות שרגיל עם עריות ומתייחד עמהם, וקול יוצא עליו, כשר לכל עדות חוץ מלעדות אשה וכו'. ונמצא דלדעת השו"ע בעינן דוקא עדות גמורה שעבר עבירה, אבל חשד ללא עדות, אינו פוסלו וכמו שכתב היד רמ"ה. וא"כ כיון דקי"ל כאב"י שכל עד שעבר עבירה דאו' שחייבים עליה מלקות, פסול לעדות, הרי שבודאי גם מי שעובר על עריות, אלא שבחשוד בעינן דוקא עדות ואחר שיש עדות הוא כמו כל איסורים דבתורה, אבל חשד בעלמא לא.

1. שם ה, ב בדפי הרי"ף.

2. שם ד"ה אלא וד"ה ולי נראה.

3. שם ד"ה אמר ר"נ.

4. חו"מ סי' לד סכ"ה.

מיהו לפ"ז אין הדבר תלוי אם זה מטעמא דיצרו תוקפו או לא, שהרי הדבר תלוי אם יש עדות שעבר עבירה בזבה הוא נפסל כמו שאר עבירות או שאין עדות ויש רק חשדא בעלמא דאינו נפסל. דאם זה היה מטעמא דיצרו תוקפו הרי דלמרות שעבר עבירה ואפ' בעדות כיון דמיירי במידי דיצר דעירות תוקפו, הוה אמינא דשאני, ועכ"פ חזינן דלא אמרינן הכי.

ואמנם אם יש עדים שמעידים שבא על אחת מהעירות ואפ' לא ראו כמכחול בשפופרת אלא כדרך המנאפים, סגי בהכי. וכן אם חיבק ונישק דאליבא דהרמב"ם (הל' איסור"ב פכ"א ה"א) עובר בלאו וכ"פ השו"ע, הרי שגם בזה נפסל לעדות. ואולי היה מקום להקל בכה"ג בשעת הדחק לאור דברי הרמב"ם (הל' עדות פי"ב ה"א) והובא בשו"ע (שם סכ"ד), שכתבו "במה דברים אמורים כשעבר על דברים שפשט בישראל שהן עבירה וכו' אבל אם ראוהו עדים עובר על דבר שקרוב העושה להיות שוגג צריכים להיזהר". ויש אנשים שלא תמיד יודעים שיש בזה כלל איסור, ונדמה להם שרק ביאה היא האיסור.

## ב.

### גדר האיסור בראיית מראות אסורות

והנה מעתה יש לבאר שאר האיסורים שיש במחזיק מכשיר ללא סינון, והאם ניתן לפוסלו לעדות מחמת איסורים אלו, לפי כללי פסולי עדות המובאים בשו"ע.

בעצם ראיית מראות אסורות מבואר ברמב"ם: "כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונישק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר, הרי זה לוקה מן התורה, שנא' 'לבלתי עשות מחקות התועבות' וגו' ונא' 'לא תקרבו לגלות ערוה', כלו' לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה". ובהלכה ב' כתב "אסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בבשמים שעליה או להביט ביופיה אסור, ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות". והיינו שבהלכה א' איירי הרמב"ם במילי דאסירי מדאו', ובהלכה ב' בדברים האסורים מדרבנן ולכן איכא מכת מרדות וכמבואר שם במגיד משנה. ונמצא שלהביט ביופיה של אחת מן העריות אסור מדרבנן, אבל אינו בכלל הלאו דלא תקרב.

גם בחינוך (מצוה קפח) כתב מדיני המצוה "מה שאסרו חכמים ז"ל בזה לגדר, והוא שלא יקרוץ אדם בידיו וירמוז בעיניו וכו' ושלא להביט בנשים כלל ואפילו בפני כלה בכוונת הנאה, ואפ' באצבע קטנה שלהן אסור להסתכל חוץ מאשתו של אדם שמותר לו להביט ביופיה, וכו'. ואמרו ז"ל (ברכות כד, א) גם כן שאסור להסתכל אפילו בשערה של אשה האסורה לו". הרי דס"ל נמי דאיסור ראייה הוא רק מדרבנן ורק בעריות עצמן ולא בשאר נשים, ונפק"מ לגויות או רווקות.

ברם, אע"פ דדעת הרמב"ם דאיסור לא תקרב הוא לאו דאו', לשיטת הרמב"ן אינו אלא איסור מדרבנן ולא נמנה לאו זה של קריבה במנין הלאוין. ובעצם יסוד המחלוקת עי' באר מלך.

5. הל' איסור"ב פכ"א ה"א א-ב.

ובעצם איסור ראיית העיניים, עי' ברמב"ם<sup>6</sup> "ולשון ספרי ולא תתורו אחרי לבבכם זו מינות כענין שנאמר (קהלת ז) ומוצא אני מר ממות את האשה אשר היא מצודים וחרמים לבה, ואחרי עיניכם זו זנות כענין שנאמר (שופטים יד) ויאמר שמשון לאביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני. רוצה באמרו זו זנות המשך אחר ההנאות והתנאות הגשמיות והתעסק המחשבה בהן תמיד". וגם בהל' עבודה זרה (פ"ב ה"ג) כתב "כך אמרו חכמים אחרי לבבכם זו מינות ואחרי עיניכם זו זנות, ולא זו אף על פי שהוא גורם לאדם לטרדו מן העולם הבא אין בו מלקות". מוכח שהוא איסור דאו' רק שאין לוקין עליו. ועי' נמי בסמ"ג (לאוין מצוה מו) דאייתי דברי הרמב"ם וכתב דאין בו מלקות כדין לאו שאין בו מעשה. ועי' בחינוך (מצוה שפז) שכתב "ואין לוקין על לאו זה, לפי שאין זה דבר מסוים שנוכל להתרות בו העובר עליו, כי מהיות האדם בנוי בענין שאי אפשר לו שלא יראה בעיניו לפעמים יותר ממה שראוי, וכמו כן אי אפשר לו שלא תתפשט המחשבה לפעמים יותר מן הראוי, על כן אי אפשר להגביל האדם בזה בגבול ידוע. גם כי פעמים אפשר לעבור על לאו זה מבלי שום מעשה, וכבר כתבתי למעלה שכל לאו שאפשר לעבור עליו מבלי מעשה אף על פי שעשה בו מעשה אין לוקין עליו לפי הדומה".

והנה לכא' משמע דאיסור זה הוא בסתם הסתכלות של זנות, שהרי שמשון אמר על אשה שהיא בכלל גויה שהיא ישרה בעיניו. ואמנם ברבינו יונה<sup>7</sup> כתב "וגם רבים נוקשים ונלכדים בחללם החושים הנכבדים, חוש הראות וחוש השמע. ונאמר על חוש הראות 'אלא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם' הוזהרו בזה שלא יסתכל אדם באשת איש ובשאר עריות פן יוקש בהן". ואמנם מדבריו משמע שעיקר האיסור מדאו' הוא על אשת איש ושאר עריות ולא כל ראייה לשם זנות.

ופסק השו"ע (אבה"ע סי' כא ס"א) "צריך אדם להתרחק מהנשים מאד מאד. ואסור לקרוץ בידי או ברגליו ולרמוז בעיניו לאחד מהעריות. ואסור לשחוק עמה, להקל ראשו כנגדה או להביט ביופיה". וכתב הב"ש (סק"ב) "הר"י כתב דאסור מדאורייתא שנאמר לא תתורו אחרי עיניכם, והרמב"ם ס"ל מדרבנן, ובפנויה לכ"ע מדברי קבלה והרהור אפילו בפנויה אסור מדאורייתא". ועי' בגרעק"א דכתב דיש גירסא על בתולה שהיא מאורסה.

ומיהו משמע מדברי הפוסקים שם שיש איסור כללי להסתכל בנשים וכמו שכתב השו"ע בהמשך "והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוין ליהנות ממנה, כאלו נסתכל בבית התורף שלה". והוא ע"פ הירושלמי (חלה פ"ב ה"א). ועי' בברכ"י (אבה"ע סי' כא סק"ג) אמרו ביומא (דף עד), אמר ריש לקיש טוב מראה עינים יותר מגופו של מעשה. וכתב מהר"ם ן' חביב בספר תוספות יה"כ, יראה דכונת ר"ל להזהיר לבני אדם, דכיון דיש יותר תענוג להסתכל באשה מגופו של מעשה, לכן צריך שיפריש האדם להיות קדוש שלא להסתכל בנשים. עכ"ד. ודבריו חיים וקיימים. וכ"כ הסמ"ג לאוין קכ"ז, וז"ל, וכן אסור להסתכל וכו' ואומר פ"ב דיומא טוב מראה עינים באשה יותר מגופו של מעשה, לפיכך צריך ליהזר מאד בדבר. עכ"ל. ועמ"ש הרמד"ל בדרך חיים<sup>8</sup> דהוכיח כן מדברי ריש לקיש גופיה בויק"ר (כב, יג) "נואף בעיניו נקרא נואף" כו', ע"ש. וראה גם ביוסף אומץ (ריש סי' צז), שכ"כ התוס'

6. סהמ"צ מל"ת מז.

7. שע"ת שע"ג ס"ק סד.

8. דף סח, א (דפוס לבוב תרצ"א).

ישנים ביומא שם, ועועי"ש. וגם הלבוש (שם ריש סי' כא) האריך בזה "כל המסתכל באשת איש מכשיל ומכחיש כח יצרו הטוב והודו נהפך עליו למשחית, שכך אמרו רז"ל (סנהדרין צב, א) כל המסתכל בעריות קשתו ננערת. ואשר לא נשא עיניו אל אשת איש יזכה ותחזינה עיניו בנועם ה' מדה כנגד מדה, שכך אמרו ז"ל (ויק"ר כג, יג) כל הכובש עיניו מן העריות זוכה ומקבל פני שכינה, שנאמר (ישעיה לג, טו) עוצם עיניו מראות ברע וגו' ונאמר אחריו (יז) מלך ביופיו תחזנה עיניך, ומלך רצונו לומר השכינה מלכו של עולם. ואפילו בפנויה אסור להסתכל מדברי קבלה, שכן אמר איוב (לא, א) ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה".

ועכ"פ נמצא דבאיסור 'לא תתורו' יש שלמדו שהוא מדרבנן בדעת הרמב"ם ויש שלמדו שהוא איסור דאו', ועכ"פ איסורא מיהא איכא.

## ג.

## גדר האיסור משום "ונשמרת מכל רע"

אולם יש איסור נוסף שהוא מדאו' לרוב השיטות והוא איסור הרהור והיינו 'ונשמרת מכל דבר רע' וכמו שאמרו בגמ' בע"ז (כ, א) 'ונשמרת מכל דבר רע' שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה, באשת איש ואפילו מכוערת, ולא בבגדי צבע של אשה. ת"ר 'ונשמרת מכל דבר רע' שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה. ואף שפסוק זה נאמר במחנה, מ"מ דיבר בהווה דבמחנה שכיח טפי. ואיסור זה הוא מדאו' לדעת רוב הראשונים עי' תוס' ע"ז (שם ע"ב ד"ה שלא), רמב"ן ובר"ן (חולין לו, ב), ב"י סי' כ"א בשם אורחות חיים ובב"ש שם, סמ"ג (לאוין קכו) סמ"ק (סי' כד). אולם דעת היראים (סי' מה) דפסוק זה הוא אסמכתא שכתב "ועוד הזהירונו רבותינו שלא להסתכל בעריות ואסמכוה אקרא דונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה". מיהו גם להנך קמאי דהוא דאו', אין לוקין עליו.

וכתב הסמ"ק (מצוה ל) "שלא לתור אחר העין דכתיב (במדבר טו) אחרי עיניכם. דרשו רבותינו (סנהדרין צב) זהו זנות שלא יסתכל בנשים לשם זנות. אף על גב דמפיק הסתכלות נשים מקרא דונשמרת מכל דבר רע, ההוא הסתכלות נשים שלא לשם זנות רק שנהנה בהסתכלה, אבל אי דמיין עליה כי כשורי או כי קאקי חיורי, שרי". וכתב הב"ש (אבה"ע סי' כא סק"ב) דאיסור לא תתורו הוא שנוי במחלוקת דלדעת הר"י הוא אסור מדאורייתא שנאמר לא תתורו אחרי עיניכם, ולדעת הרמב"ם הוא מדרבנן, ובפנויה לכ"ע מדברי קבלה. אמנם הרהור אפילו בפנויה אסור לכו"ע מדאורייתא".

## ד.

## האם העובר בהנ"ל נפסל לעדות

והנה נמצא דבין למ"ד דאיכא איסורא דאו' ובין למ"ד דאיכא עכ"פ איסורא דרבנן, ליכא בזה מלקות. ולכן יש לדון כאשר אין מלקות והוא איסורא דאו' אם בכל זאת נפסל לעדות.



דמבואר ברמב"ם (הל' עדות פ"י ה"ב) "איזהו רשע כל שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות זהו רשע ופסול, שהרי התורה קראה למחוייב מלקות רשע שנאמר "והיה אם בן הכות הרשע", ואין צריך לומר מחוייב מיתת בית דין שהוא פסול שנאמר אשר הוא רשע למות". כלו' כדי להפסל לעדות הוא צריך לעבור עבירה מדאו' שחייבין עליה מלקות או מיתת בי"ד או כרת, וכ"פ השו"ע (ח"מ סי' לד ס"א) "רשע, כל שעבר עבירה שחייבים עליה מלקות ואין צריך לומר אם חייבים עליה מיתת בית דין, לא שנה אם עבר לתאבון, לא שנה אם עבר להכעיס". והנה אם עבר על איסור דאו' שאין בו מלקות נפסל רק מדרבנן וכ"פ הרמב"ם והטור והשו"ע.

אולם לדעת רש"י ותוס' (ר"ה כב, א) משמע שנפסל מן התורה, שהרי טעם הפסול של מלוה בריבית שאינו אלא מדרבנן למרות שריבית הוי איסור דאו' משום שהלוה נותן לו מרצונו ולא משמע ליה לאינשי איסורא בזה, משמע שבלא טעם זה היה שפיר נפסל מן התורה למרות שאין בריבית מלקות דהוי לאו שניתן להשבה. ופסק הרמ"א נמי כשיטת הרמב"ם והטור שאם עבר עבירה דאו' שאין בו מלקות נפסל רק מדרבנן.

לפיכך באיסור ראייה או ונשמרת, הרי גם אם אסור מדאו' הרי אין לוקין עליו, וטעמא דאין לוקין עליו כתב בעצי ארזים (אבה"ע סי' כא) דלדעת הרמב"ם הוא משום דהוי לאו שבכללות. והסמ"ג (מצוה מו) כתב דהוא משום שהוי לאו שאין בו מעשה, והחינוך (מצוה שפז) כתב שהוי לאו שאינו ניתן להתראה. מיהו מ"מ לדעת כולם הוי פסול עכ"פ מדרבנן. ואיכא כמה נפק"מ אי הוי פסול מדאו' או מדרבנן דבפסול מדרבנן אם העיד במעשה קידושין הוי קידושין (קצוה"ח סי' לד סק"א). ועוד נפק"מ דאם תפס למי שהעיד בשבילו הוי תפיסה משא"כ בפסול עדות דאו' (עי' גליון רעק"א על השו"ע). ועוד נפק"מ דפסול מדרבנן בעי הכרזה. ועוד נפק"מ דאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול שעדותו בטלה לא שייך בפסול דרבנן (פת"ש סי' לו סק"א). נפק"מ נוספת דבפסול מדרבנן בעי להודיע שנפסל על עבירה זו (נתיה"מ סי' לד ס"ק טז).

ובאיסור דרבנן בעינן הכרזה, ודין הכרזה בבית דין מבואר בסנהדרין (כו, ב) אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר כולם צריכין הכרזה בבית דין, ועי"נ בב"י (אבה"ע סי' מב ד"ה מצאתי כתוב) "וכן כתב הרב רבי משה בר מיימון זכרונו לברכה (הל' עדות פ"י ה"ב) וספר מצות גדול (לאוין רי"ד ס"ו), איזהו רשע כל שעבר עבירה שחייב עליה מלקות זהו פסול לעדות מן התורה וכו'. וגם על חילול שבת אם עבר על מוקצה או אפילו על הוצאה בזמן הזה אין פיסולן אלא מדבריהם וצריך הכרזה (סנהדרין כו, ב) וכאן לא הכריזו עליו, ומספק אין לנו לפסלו כי שמא לא חילל שבת אלא בשל דבריהם".

נמצא דבעינן בפסול מדרבנן הכרזה, וכ"פ נמי השו"ע (ח"מ סי' לד סכ"ג) "הפסול מן התורה שהעיד, עדותו בטלה אע"פ שלא הכריזו עליו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ופסול מדבריהם עדות שהעיד קודם שהכריזו עליו כשרה". משמע דבלא הכרזה לא נפסל כלל. ועכ"פ אין דין זה פשוט כ"כ דאיכא פלוגתא דבתראי אי בעינן לעולם הכרזה בפסול דרבנן, דאיכא דס"ל דגם בלא הכרזה בפסול דרבנן נפסל.

עוד מבואר בשו"ע (שם סי' לג ס"ג) "היתה עבירה שעבר מדרבנן, פסול מדרבנן. הגה: וי"א בדבר מדבריהם, בעינן שעבר משום חימוד ממון". ונמצא דלפי שיטת הרמב"ם בעבירה דרבנן אכן נפסל

מדרבנן אבל עכ"פ צריך הכרזה כנ"ל, אבל לדעת הי"א ברמ"א הרי שגם עבירה מדרבנן בעינן שיהיה ענין של חימוד ממון, ובנידון דידן לפ"ז אפי' פסול מדרבנן גם בלי הכרזה ליכא.

בנוסף כדי שאדם יהיה נפסל בעבירה בעינן שיעידו עליו שני עדים שעבר עבירה וכ"פ השו"ע (שם סי' לד סכ"ה) "אין אדם נפסל בעבירה על פי עצמו, אלא על פי עדים שהעידו עליו, שאין אדם משים עצמו רשע". ולכן בכל פסול עדות ואפי' מדבריהם בעינן שיעידו עליו שני עדים כשרים בבית דין. וגם בעינן שיהיה בית דין כשר שיקבל את העדות והיינו של ג' דיינים, דעי' בפת"ש (אבה"ע סי' מב) גבי בתולה שנתקדשה בפני עדים רקים ופוחזים, ואחר כך באו עדים כשרים והעידו לפני הרב על עידי הקידושין שהם פסולים לעדות דאו' שבכל יום עוברים על נשג"ז ואוכלים טריפות. וכתב שאין זה מספיק לפסול את עידי הקידושין משום שהרב קיבל עדותו יחיד, ודין פשוט הוא בשו"ע (ח"מ סי' כח) שלקבל עדות בעינן שלושה מומחים ואפילו בדיעבד אם התקבל בפחות משלושה לאו כלום הוא. וכ"כ החת"ס (יו"ד סי' יא) דאף דידיעין בוודאי שהוא פסול מחמת עבירה, אעפ"כ כל זמן שלא העידו עליו בבין דין של שלוש שעבר עבירה זו, לא נפסל לעדות. ואם תאמר כיצד יש בית דין כשר האידנא שאינן סמוכים וא"כ הוי כהדיוטות ושום עדות לא יכולה להתקבל לעולם, כבר כתב קצוה"ח (סי' לד סק"א) דאנו עכשיו שליחותיהו דקמאי עבדינן ואפ' לקידושי תורה, עי"ש.

וגם אם יבואו שני עדים לפני בי"ד כשר של ג' דיינים, אכתי בעינן שיעידו בפניו כמבואר בשו"ע (ח"מ סי' כח ט"ו) "אין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין ואם קבלו אין דנין על פיו". ועי' בראש וברשב"א דפליגי אם אין מקבלים את העדות מדאו' או רק מדרבנן ונפק"מ לעדות אשה. וכתב נמי הב"י (אבה"ע סי' מב) "ועוד אפ' היו פסולי עדות דאו' אם לא נתקבלה עדות פיסולם בפניהם, עדות הפוסלים בטלה. ומי שהורה להתירה אם ידע שלא נתקבל עדות פיסולם בפניהם, ראוי לנדותו ולהחרימו ולקללו ולהענישו אם לא יחזור בו מיד" וכו'. ברם, דעת הריב"ש עי' בב"י (אבה"ע סי' לח) דדוקא לחייב ממון או נפשות בעינן בפניו, אולם לפוסלו לעדות אין צריך בפניו. מיהו בנוב"י<sup>10</sup> כתב לחלוק על דבריו, עי"ש.

והנה מצינו עבירות שמפורסמות לעבירה והעובר נפסל לעדות גם בלי שיעידו לפניו בבי"ד, וכמו שנפסק בשו"ע (ח"מ סי' לד סי"ג) "וכן הרועים אחד רועי בהמה דקה ואחד רועי בהמה גסה של עצמם הרי הם פסולים, שחזקתם פושטים ידיהם בגזל ומניחים בהמתן לרעות בשדות ובפרדסים של אחרים". ושם בסעי' יד "המוכסים סתמם פסולים מפני שחזקתם ליקח יותר מהקצוב להם בדין המלכות". ועוד שם בסעי' יז "מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ הרי זה בחזקת רשע ופסול לעדות מדבריהם" וכו'. ונמצא דכל הנך פסלי מטעם חזקה בלבד גם בלא קבלת עדות בבי"ד כשר, ובפניהם.

ועי' נמי בשיטה מקובצת (ב"ק קיב) בשם הראב"ד שכיון שידוע לבי"ד אין צריך בזה לעדות דלא תהא שמיעה גדולה מראיה. וכתב בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' כ"ה) בשם היש"ש (ב"ק פ"ג דין ז) לענין גזילה קיימת שיצאה מתחת ידם והכל יודעים שאינה שלהם, כהאי גונא אין צריך לקבל עדות. ועי' לקמן האם אפשר לומר כן גם בנידון דידן.

10. מהדו"ק סי' עב בהיתר החמישי.

והנה מבואר עוד שמי שיצא עליו קול שעבר עבירה, לא נפסל לעדות, וכתב הרמ"א (אבה"ע סי' מ"ב ס"ה) וכן בחו"מ (סי' ל"ד סכ"ה) שהחשוד על העריות אע"פ שאין עדים שבא על הערוה רק שחשוד בעלמא, פסול לעדות אשה אבל כשר הוא לכל עדות אחרת. והנה אע"פ שפסלו עכ"פ לעדות אשה, מ"מ מיירי התם שאם לא היה קול אלא היתה עדות גמורה הרי שהיה נפסל מדאו', אולם במקום שאף אם יבואו עדים על ראיות אסורות וכדו' או לא תקרב, עדיין גם אם הוא איסור דאו' הרי אין עליו מלקות ולא נפסל מדאו', ולכן בקול בעלמא יש להקל טפי מהמקרה דאירי בו הרמ"א.

בנוסף כל אלו העוברים עבירות ואינם מודעים לחומרת העבירה או שחושבים שגם עושים מצוה, הרי אין נפסלים בכך לעדות וכמו שמבואר בסנהדרין (כו, ב), הנהו קבוראי דקבור נפשא ביום טוב ראשון של עצרת, שמתניהו רב פפא, ופסלינהו לעדות ואכשרינהו רב הונא בריה דרב יהושע. א"ל רב פפא והא רשעים ניהו, סברי מצוה קא עבדי, והא קא משמתינא להו, סברי כפרה קא עבדי לן רבנן. וכ"פ הרמב"ם בהלכות עדות (פי"ב ה"א) "כל הנפסל בעבירה אם העידו עליו שני עדים שעשה עבירה פלונית אע"פ שלא התרו בו שהרי אינו לוקה, הרי זה פסול לעדות. במה דברים אמורים כשעבר על דברים שפשטו בישראל שהן עבירה כגון שנשבע לשקר או לשוא או גזל או גנב או אכל נבלה, וכיוצא בו, אבל אם ראוהו עדים עובר על דבר שקרוב העושה להיות שוגג צריכין להזהירו ואח"כ יפסל, כיצד ראוהו קושר או מתיר בשבת צריכין להודיעו שזה חילול שבת מפני שרוב העם אינן יודעין זה, וכן אם ראוהו עושה מלאכה בשבת או ביום טוב צריכין להודיעו שהיום שבת שמא שוכח הוא וכו' שרוב העם אינן יודעים דברים אלו וכן כל כיוצא"ב" וכו'. וכ"כ הרא"ש (סנהדרין פ"ג סי' טו) "שאינן לפוסלו כיון שאנו יכולים למצוא להם טענה של זכות" וכו'. וכ"פ השו"ע (סי' לד סכ"ד) ועי"נ בשו"ת רעק"א"י גבי כשרות עידי קידושין מגולחי זקן בתער שכתב שצריכה גט משום שאולי לא ידעו שהשחתה בתער הוא איסור כל כך. וכ"כ בשו"ת כנסת יחזקאל, וגם באיסור לא תחמוד דהוא מעשרת הדיברות ומפורסם לכל, מ"מ נדמה לאנשים שהוא רק בלא יהיב דמי.

ועי' נמי ברמב"ם (הל' תשובה פ"ד ה"ד) "ומהן חמשה דברים העושה אותן אין חזקתו לשוב מהן, לפי שהם דברים קלים בעיני רוב האדם ונמצא חוטא והוא ידמה שאין זה חטא ואלו הן וכו' המסתכל בעריות מעלה על דעתו שאין בכך כלום שהוא אומר וכי בעלתי או קרבתי אצלה והוא אינו יודע שראיית העיניים עוון גדול שהיא גורמת לגופן של עריות שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם".

ה.

### המזרם מכל הנ"ל

ועתה יש לדון באלו המחזיקים טלפון שאינו כשר, בעיקר יש בעיות של ראיות אסורות והרהורים רעים, וגם רכילות ולשון הרע וכדו', ובודאי שאין ראוי להחזיק מכשיר כזה, וגם אלו שיש להם צורך גדול, יכולים להחזיק מכשיר עם סינון חזק. ברם, למרות זאת יש מקום לדון אם אפשר לפסול כאלו עדים או לא לקחת עדים כאלו לכתחילה כאשר אין לנו בנמצא כאלו שלא מחזיקים טלפון כזה,

דלכאו' לפי המבואר לעיל נראה שיש כמה צירופים שלא לפסול אותם, שהרי ראייה והסתכלות  
הוי מחלוקת אם האיסור דאו' או דרבנן, וגם למ"ד דהוא מדאו' הרי אין לוקין עליו וגם באיסור של  
'ונשמרת' שהוא איסור דאו' הרי אין לוקין עליו, וממילא לענין פסול עדות הוי דרבנן. וקי"ל שצריך  
הכרזה ודוקא שיעידו עליו שני עדים כשרים ודוקא בבי"ד כשר שהוא שלושה דיינים ודוקא בפניו.  
ולא מהני חזקה, משום דבעינן שידע חומרת האיסור ושנפסל מחמתה לעדות, ורבים שדשו בעבירות  
ונעשו להם כהיתר וגם רואים שהמון העם כולם מחזיקים טלפונים כאלו וגם יש חרדים שיש להם  
טלפון כזה, ולא ידעו הני אנשי ולא יבינו לחלק בין מסונן ללא מסונן, ולכן נדמה להם כהיתר, וכל כה"ג  
אפשר שא"א לפוסלן לעדות.

והגם דאמרינן לגבי המוכסים וכו' שחזקתן בגזל, מ"מ בטלפון שאינו כשר לא תמיד חזקתו היא  
כזו, שהרי יש אנשים מבוגרים אשר לא יודעים כלל להיכנס לכל מיני אתרים מסוכנים ויש כאלה שהם  
בגדר 'אומר מותר' כמו שכתב הרמב"ם בהל' תשובה שהמסתכל בעריות מעלה על דעתו שאין בכך  
כלום וכו'. ולכן קשה לפסול אותם לעדות, ומאידך אין בזה גושפנקא להחזיק מכשיר כזה שיש בו  
ריבוי של עבירות שאדם יכול לעבור בנקל ואף שאינו נפסל לעדות כי חסרים התנאים לפסול לעדות,  
מ"מ הרי צובר לעצמו עבירות רבות מדאו' ומדרבנן בידועין ובלא יודעין, ולכן שומר נפשו ירחק  
מטלפון כזה, אולם בדיעבד אין פוסלים את הקידושין, וכן כשאין עדים אחרים או כשבחרו כבר עדים  
ויש חשש של כבוד הבריות, אפשר להקל להקל לקבלן לעדות, גם לעדות קידושין.



## בענין שומע כעונה בחזרת הש"ץ

דיוק מדברי אדה"ז בדין עניה בחזרת הש"ץ אם שייך גם מדין שומע כעונה / ראיות מדברי אדה"ז דלא כהנ"ל

הרה"ת הרב משה מנחם מענדל פבזנר שליט"א  
שליח כ"ק אדמו"ר, רכסים

א.

דיוק מדברי אדה"ז בדין עניה בחזרת הש"ץ אם שייך גם מדין שומע כעונה

בענין תשעה עונין בחזרת הש"ץ כתב אדה"ז בשו"ע: וז"ל:

"כשש"ץ חוזר התפלה יש לכל הקהל לשתוק ולכוין לברכות שמברך הש"ץ ולענות אמן, ואם אין ט' מכוונים לברכותיו קרוב להיות ברכותיו לבטלה כי חזרת הש"ץ נתקנה לאמרה בעשרה וכשאינ ט' מכוונים לברכותיו נראה כברכה לבטלה, לכן כל אדם יעשה עצמו כאלו אין ט' זולתו ויכוין לברכת הש"ץ.

"ויש לגעור באנשים שלומדים בעת חזרת הש"ץ או אומרים תחנונים, ואפילו אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי שלא תהיה אמן יתומה כמו שיתבאר לא יפה הם עושים (שאם אין ט' המכוונים לתחלת הברכות הרי הש"ץ אומר תחלת הברכות לבטלה שלא כמו שתקנו חכמים, שהרי תקנו חזרת הש"ץ כדי להוציא את שאינו בקי ואינו מוציא אלא כשט' שומעים לו, ואם אין ט' שומעים אלא בסוף הברכות אע"פ שזה שאינו בקי שומע בכל הברכות לא יצא ידי חובתו כיון שתחלת הברכות לא שמע אלא ביחיד, ואין היחיד מוציא את היחיד בתפלה והמתפלל סוף הברכות בלא תחילתן לא יצא ידי חובתו כמו שנתבאר בסי' קי"ד וכיון שתקנת חכמים היתה שישמעו ט' לפחות גם תחלת הברכות כדי להוציא את שאינו בקי לא בטלה תקנתם אף עכשיו שכולם בקיאים כמו שנתבאר.

"וכל אדם יעשה עצמו כאלו אין ט' זולתו ויכוין לכל ברכה מראשה עד סופה) שאם הלומדים יפנו ללימודים עמי הארץ ילמדו מהן שלא להאזין להש"ץ ויעסקו בשיחה בטילה נמצאו מחטיאים את הרבים". עכ"ל.

והנה יש לעיין האם יש לומר בדין זה שומע כעונה, ונפק"מ בזה לגבי מי שאוחז בתפילתו במקום שאין לענות אמן כגון בברכות ק"ש וכיו"ב.

דהנה מלשון סעיף זה לכאורה ניתן לדייק ולומר שהעיקר הוא הכוונה שמכוונים ומקשיבים לתפילת הש"ץ ואין העיקר עניית האמן, ועכ"פ אפשר להסתפק ולסמוך על הדין דשומע כעונה.

## ב.

### ראיות מדברי אדה"ז דלא כהנ"ל

אמנם יש להביא ראיות שאין נראה לומר כן בשיטת אדה"ז וכדלקמן.

א. בדיני קדיש כתב אדה"ז<sup>2</sup> וז"ל: "חרש המדבר ואינו שומע או שומע ואינו מדבר הן כפקחים ומצטרפים לכל דבר שבקדושה אע"פ שאין עונין עמהם ואפילו הם ב' או יותר כל שהרוב הם פקחים שיכולים לענות אמן אין עניית המיעוט מעכבת כל שהם בני מצות והשכינה שורה עליהם אלא שאם הש"צ התפלל כבר בלחש לא יחזיר התפלה שנית אלא א"כ יש ט' השומעים ועונין אמן כמ"ש סי' קכ"ד אבל מי שאינו שומע ולא מדבר הרי הוא כשוטה וקטן וזהו חרש שדברו בו חכמים בכל מקום".

הרי משמע בפירוש מדבריו שאין אומרים שומע כעונה בחזרת הש"ץ וצריך דוקא ט' השומעים ועונין אמן".

ב. ועוד יש להביא ראיה ממ"ש לעיל<sup>3</sup> וז"ל: "אם התחיל אחד מעשרה להתפלל תפלת י"ח לבדו ואינו יכול לענות עמהם אע"פ מצטרף עמהם וה"ל לב' או ג' או ד' כל שנשאר הרוב שעונין אמן אין עניית המיעוט מעכבת שאין אמירת דבר שבקדושה בי' תלוי בענייתן רק שיהיו שם שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל על כל עשרה שהם בני קדושה שכינה שורה עליהם ויכולים לומר דבר שבקדושה (כגון קדיש וברכו או אפילו קדושה אם הש"ץ לא התפלל עדיין בלחש לעצמו אבל כשהש"ץ חוזר התפלה פעם ב' צריך לזוהר שיהיו ט' שומעין ועונין אמן אחריו שלא יהיה ברכותיו לבטלה כמ"ש סימן קכ"ד)". עכ"ל.

ובמכתב כ"ק אדמו"ר<sup>4</sup>, כותב וז"ל: "בשאלתו ע"ד צירוף למנין — מנהגי כמ"ש בשו"ע אדה"ז סנה"סוס"ז. ואף שהוא במוסגר — עכ"פ משמע שלזה דעתו נוטה יותר, וכ"פ בקצשו"ע<sup>5</sup> וכו', עכ"ל.

וא"כ חזינן לגבי צירוף העומד בשמו"ע שיש להחמיר בזה לגבי צירופו לתשעה עונין, אע"פ שבפירוש מצינו לגבי העומד בשמו"ע דין שומע כעונה בשו"ע<sup>6</sup> וז"ל: "אפילו לענות קדיש וברכו וקדושה לא יפסיק בתפלת י"ח אלא ישתוק ויכוין למה שאומר הש"ץ ויהיה כעונה בפיו ששומע כעונה בכל מקום ואע"פ"כ אין בזה משום הפסק תפלה כיון שאינו מוציא בפיו<sup>7</sup> וכשמגיע הש"ץ בקדיש

2. סימן נה סעיף יא.

3. סימן נה סעיף ז.

4. נדפס בלקו"ש חלק לט עמוד 280.

5. סי' כ סעי' ב.

6. סימן קד סעיף ה.

7. בהל' שחיטה (סי' א ס"ק נב) כתב אדה"ז "עד שיכסה ערותו דכתיב ולא יראה בך ערות דבר. וגם אם אחר שוחט גם כן ומהפך פניו מכנגד ערותו של זה ומברך, אינו יכול להוציא ידי חובה לכתחילה לפי שאסור לו לשמוע ולהתכוין לצאת

ליתברך וישתבח חוזר הוא לתפלתו. עכ"ל.

וא"כ יוצא מכל הנ"ל דלדעת אדה"ז<sup>89</sup> אין אומרים לגבי הט' עונין בחזרת הש"ץ דין שומע כעונה.



ידי חובה, מפני ששומע כעונה והרי זה כמוציא מפיו. ואף על פי שהערום מותר להרהר בדברי תורה כמ"ש באו"ח סי' עה והשומע אינו אלא מהרהר, מכל מקום כיון שהוא מתכוין לצאת ידי חובה בשמיעה זו מפני ששומע כעונה הרי זה כמוציא מפיו ואסור".

דמשמע שבמתכוין כיון דאמרינן שומע כעונה הרי זה כמוציא בפיו, ואסור לענין ערות דבר, ומ"מ כשמכוין לקדושה בשעה שעומד בשמו"ע לא הוי הפסק (מש"כ בסי' קד). וראה מה שביאר בביאורי הלכה על הל' שחיטה (להרא"ז ווינער) החילוק בין הל' שחיטה למש"כ בסי' ק"ד.

8. עוד דעות בזה ראה בהנסמן פסק"ת סי' קכד הע' 89.

## מעלת התפילה והלכות תפילה

ליקוט מדברי רז"ל במעלת התפילה ובפרט התפילה במנין / כמה מהלכות תפילה בציבור

הרה"ג הרב ירחמיאל קודקוס שליט"א°  
רב ביהכנ"ס וראש כולל 'אוהל יוסף וחנה'

א.

### ליקוט מדברי רז"ל במעלת התפילה ובפרט התפילה במנין

אמר רבי אידי: "בשעה שאתה עומד להתפלל, יהא ליבך שמח עליך, ושהנך עומד להתפלל לפני אלוקים שאין כיוצא בו"<sup>2</sup>.

וכתב הרמח"ל במסילת ישרים<sup>3</sup>, "מי שהוא בעל שכל נבון במעט התבוננות ושימת לב יוכל לקבוע בליבו אמיתות הדבר, איך הוא בא ונושא ונותן עמו יתברך ממש, ולפניו הוא מתחנן ומאתו הוא מבקש, והוא יתברך שמו מאזין לו ומקשיב לדבריו, כאשר ידבר איש אל רעהו, ורעהו שומע ומקשיב אליו"<sup>4</sup>.

\* לעילוי נשמת ר' אליהו בן מרים וכוכבה בת שמחה. ת.נ.צ.ב.ה.

1. מדרש שוחר טוב מזמור ק.

2. כתב בעל התניא (אג"ק שלו ע' לב) במכתב להרה"צ ר' אלכסנדר משקלוב בגודל ההכרח והנחיצות דעבודת התפילה "שהאומרים תפילה מדרבנן לא ראו מאורות מימיהם". ובביאור הלשון שנקט על תפילה 'מאורות' ביאר כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש בשיחת ש"פ החודש תשל"ו, דיתכן שאדם זה רואה כל מה שקורה סביבו, והרי הוא שלם - "תמים תהי' עם הוי' אלקיך" - בכל אבריו, ברמ"ח אברים ושס"ה גידים, ויתירה מזו - הוא רואה גם את האור, עד הדרגות העליונות ביותר בהאור, עד דרגת האור אין סוף שלפני הצמצום, אבל את המאור, אין לו. דאף על פי שהאור הוא מעין המאור, בכל זאת, הרי האור הוא לגמרי באין ערוך למאור. ועל ידי תפלה מגיעים לדרגה זו ש"ראה מאורות" - לדרגת המאור.

3. פרק יט.

4. ועד"ז ביאר כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש בענין תפילתו של חוני המעגל. דמכיון שכל יהודי הוא בנו של הקב"ה "בנים אתם לה' אלקיכם", וזאת מבלי הבט על מעמדו ומצבו כו', ובלשון חז"ל: "בין כך ובין כך בני הם", לכן תפלתו של יהודי להקב"ה צריכה להיות "כבן שהוא מתחטא על אביו", הרי זה ענין השייך לכאן"א מישאל, מכיון ש"בנים אתם לה' אלקיכם". והכוונה בזה שהוא פונה להקב"ה בתוקף ומבקש פעם אחת, פעם שני' ופעם שלישית וכו', ואם רואה שעדיין לא נתמלאה הבקשה במילואה אומר "לא כך שאלתי אלא כו'", ולאידך, כאשר רואה שהמשכת הברכה היא באופן של "רוב טובה", ואין לו עדיין את הכלים לכך, "השפעת עליהם טובך אין יכולין לעמוד", אין לו להתבייש (לא הביישן למד) אלא עליו לומר שלעת עתה נמצא במעמד ומצב שאינו יכול לקבל זאת (מפני שעבודתו בלימוד התורה וקיום המצוות בהידור אינה עדיין בתכלית השלימות), ולכן מבקש שיתנו לו את השפעת הברכה בהתאם למעמדו ומצבו בהוה. וכל זה



ובמעלת התפילה במנין יש לבאר ע"פ מה שכתב בעל התניא<sup>5</sup>, "כמו ששמעתי מרבותי כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד, אף שאינם מדברים בדברי תורה תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית משכינתא דשריא עליהו עד שהיה מתבטל ממציאיתו לגמרי". ומעלה זו היא בכל עשרה מישראל ואפי' אנשים פשוטים, עד שהמלאך מתבטל ממציאיתו לגמרי.

והר"ח מוולוז'ין כתב, "תפילה ביחיד צריכה כוונה יתרה ומסירות נפש, ואם לאו, תפילתו נדחית לבר, וזה התפילה בכוונה יתירה אינה מצויה בעוונותינו הרבים בזמנינו. אבל עם הציבור, אף לא תהיה התפילה כ"כ בכוונה שלימה, עם כל זה אינה נמאסת, כמ"ש בזהר הק' "פנה אל תפילת הערער ולא בזה את תפילתם"<sup>6</sup>. כ' 'ערער' פירושו יחידי כמו 'ערער בערבה'<sup>7</sup> רצונו לומר שתפילת יחידי בודקים אותה על כל צד בדקדוק וחיפוש אם היא ראויה לעלות, אם לאו, אבל "לא בזה את תפילתם" – תפילה בציבור, שאף שאינה ראויה כ"כ לעלות. אין מדקדקים בה בזכות הציבור.

## ב.

### כמה מהלכות תפילה בציבור

תפילה בציבור, מלכתחילה מתחילתה ועד סופה, אולם אם אדם אחר לתפילה מעט, בכל זאת יכול לזכות בתפילה בציבור. וכך כתוב בילקוט יוסף קצושו"ע<sup>8</sup>, לכתחילה ראוי ונכון לבוא לביה"כ בהשכמה כדי שלא יצטרך לדלג, כמו שהזהיר המלאך המגיד למן הבית יוסף, להשכים ולבוא לבית הכנסת ולא לדלג על התפילה.

אולם מי שעבר ונתאחר לבוא לבית כנסת, ומצא שהציבור בסוף הזמירות, ואם יתפלל כסדר יפסיד תפילה בציבור, ימהר להתפלל בציצית ולהניח תפילין, ואח"כ יאמר 'אלקי נשמה' ויברך מיד לאחמ"כ ברכות התורה ויתחיל "ברוך שאמר", ומיד אשרי ותהילה לדוד, ומזמור "הללויה הללו את ה'", ומזמור "הללו אל בקדשו", ויאמר ישתבח, ויתחיל "יוצר אור" עם הציבור, או לפחות עם חזרת הש"ץ יתחיל איתו תפילה מילה במילה עד "המברך את עמו ישראל בשלום", עם הציבור.

ואם בכל זאת רואה שלא יספיק להתפלל עם הציבור ש"ע או בחזרה עם הש"ץ מילה במילה, ידלג לגמרי הזמירות ויתחיל "יוצר אור" עם הקהל כדי שיספיק ש"ע עם הקהל שהוא העיקר, או לכה"פ ש"ע מילה במילה עם הש"ץ.

ואחרי התפילה ישלים כל ברכות השחר שהחסיר, פרשת העקידה וקרבת, איזהו מקומן, 'הודו', וכל המזמורים שדילג. אבל "ברוך שאמר" ו"שתבח", לא יוכל לומר כי הם נתקנו דוקא לאומרם על הסדר (אבל יוכל לאמרם ללא שם ומלכות).

להיותו "כבן שהוא מתחטא על אביו".

5. אגרת הקודש סי' כג.

6. תהילים קב, יח.

7. ירמיה ז, ו.

8. סימן נב חלק אורחות חיים, הלכה א-ב.

ואע"פ שהמקובלים אומרים שאם מדלג בזמירות ואמרם לאחרי התפילה הרי הוא כמהפך בצינורות דקדושה, זהו רק לכתחילה, אבל כשעושה כן מחוסר ברירה כדי להתפלל עם הציבור, אין בכך כלום, שמעלת התפילה בצבור נשגבה מאוד ודוחה אמירת הזמירות.

בשבת קודש אם התאחר עדיף שידלג נשמת כל חי מאשר הזמירות, כי נשמת כל חי נתקן ע"י הגאונים יותר מאוחר.

אם יש לו שהות לגמור כל המזמורים שבין ברוך שאמר לישתבח ונשאר לו עוד זמן, קצת נכון שיאמר כל ברכות השחר וגם חלק מהקרבות ויתחיל "לפיכך אנחנו חייבים". עד פסוק 'שמע ישראל' וברוך שם, שאמירתם הם צורך גדול לפי הקבלה.

ואח"כ יתחיל פרשת התמיד "צו את בני ישראל", ופיטום הקטורת עד רבן שמעון בן גמליאל אומר ולא עד בכלל, ואח"כ יאמר 'אנא בכח', ואם יכול יאמר 'איזהו מקומן' ואח"כ יאמר 'הודו' עד 'ובנביאי אל תרעו', ואח"כ יאמר 'קל נקמות ה' עד הפסוק 'ה' הושיעה המלך יעננו ביום קראנו', ואח"כ ה' מלך . . למנצח בנגינות, וברוך שאמר והלאה.

ובסיום התפילה ישלים מה שדילג מהתחלה.

ה' יזכנו להתפלל כהלכה וישמע תפילתנו אמן!!



## דיני ברכות התורה והמסתעף

גדר ברכות התורה / אי דינם כברכות המצוות או כברכות הודאה / דברי חז"ל בגודל הזהירות בברכת התורה והנפק"מ בזה / שומע כעונה בלימוד התורה לענין חייב בברכת התורה / דין מתעסק בלימוד התורה והנפק"מ בזה / על איזה לימוד מברכים ודין ברכת התורה על תחנונים / שיטת שוע"ר

הת' השליח אברהם שי' אלהראד  
תלמיד בישיבה

### א.

#### גדר ברכות התורה

איתא בגמ' "אמר ר' יהודה מנין לברכת התורה לפנייה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו".

הגמרא לומדת מפס' זה שכמו שלפני כל מצווה קיימת חובה לברך לפני קיום המצווה, הוא הדין בלימוד תורה.

ובלשונו של הרמב"ן<sup>2</sup>: "שנצטוינו להודות לשמו ית' בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו, והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא, וכאשר נצטוינו בברכה אחר כל האכילה - כן נצטוינו בזו". נמצא דלדעתו (וכפי שמשמע מפשטות לשון הגמ') דברכת התורה הוא מה"ת<sup>3</sup>.

דעת הרמב"ם: בשו"ת פני משה<sup>4</sup> כתב מאחר שנמנעו הרי"ף והרא"ש מלציין את החובה לברך על התורה לפנייה, נראה שלשיטתם אכן זוהי חובה רק מדרבנן. וכן הרמב"ם לא מנאה כמצווה, ובשאגת אריה<sup>5</sup> שקו"ט בדעתו אי ס"ל שהוי מן התורה או דהוי דרבנן.

1. ברכות כא, א.

2. ספה"מ סוף חלק העשין מצוה טו.

3. וכן היא דעת הרשב"א (ברכות מח, ב). מאירי (שם כא, א). חינוך מצוה תל.

4. ח"א סי' א.

5. סי' כד-ה.

המבי"ט<sup>6</sup> ואחריו נמשך הערוה"ש<sup>7</sup> נקטו מכח סברא שכיוון שחלק ממצוות ת"ת זוהי גם הברכה, לכן לא מנאה, אחת הראיות לכך היא מהא דקיי"ל שחייב ללמוד מיד לאחר הברכה. ובלשוננו: ". ונדחקו ליישב דעתו, ולעניות דעתי אינו כן וגם הרמב"ם סבירא ליה דהוא מן התורה, אלא דסבירא ליה שזה חלק מחלקי המצווה דלימוד תורה".

השו"ע בסי' מז לא דן סביב זה, אמנם בסימן רט סעי' ג כתב: "כל הברכות אם נסתפק אם בירך אם לאו אינו חוזר ומברך, חוץ מברכת המזון מפני שהיא של תורה". וישנם שמדייקים<sup>8</sup> גם כן שלשיטתו זהו חיוב דרבנן.

ובשו"ת משכנות יעקב<sup>9</sup> שכתב שברכה"ת מן התורה רק בשעת עלייה לספר תורה.

## ב.

### אי דינם כברכות המצוות או כברכות הודאה

ונראה דלדעת הרמב"ן ברכות התורה דינם כברכות הודאה ולפ"ז יובן דהוי מן התורה, ולשיטת המבי"ט<sup>10</sup> בדעת הרמב"ם נראה שדינה כברכת המצוות (ולכן מצאה הרמב"ם בתוך מצוות לימוד תורה).

ראש וראשון שצייין לחילוק זה מצינו שו"ת מהרש"ג<sup>11</sup> כתב דנפק"מ אי ברכה"ת דינם כברכות הודאה או כברכת המצוות, דאם הוו כברכת המצוות אסור ללמוד כל עוד לא בירך כמו שאין להניח תפילין לפני ברכה, אבל אם הוו ברכת הודאה אין איסור ללמוד קודם ברכות התורה רק שצריך להקדים ולברך.

דכתב המחבר<sup>12</sup>: "ברכת התורה צריך לזוהר בה מאוד". מדקדקים אחרונים מהלשון "ליזוהר" דזוהי חובה גמורה לברך לפני הלימוד<sup>13</sup>. ואכן מרהיטת לשונו בסי' דלעיל מיניה<sup>14</sup> נראה ברור שזוהי חובה, דכתב: "לא יקרא פסוקים קודם ברכות התורה". כמו כן האיסור חל הן על דיבור והן על שמיעה.

ובשו"ת בצל החכמה<sup>15</sup> כתב שאין חיוב לברך ברכה"ת דוקא קודם הלימוד. וז"ל:

"אמנם י"ל נלע"ד דאפי' אם נאמר ברכה"ת מן התורה. . והוא ע"פ מה שראיתי בא"א דמן התורה די כברכה"ת פעם אחת ביום ויהיה זה אפי' בסוף היום אלא שלכתחילה נכון לברך קודם הלימוד". ומחדש "ומשום הכי מי שאינו יודע לברך ברכה"ת לא יתבטל מלימודו".

6. קרית ספר הל' תפילה פי"ב.

7. סי' מז סעי' ב.

8. שו"ת ברכה בריש סי' מז.

9. או"ח סי' סג.

10. ח"א סי' סב.

11. סי' מז סעי' א.

12. חיי אדם כלל ט ס"א וראה עוד מחזיק ברכה סי' תרל ס"ק ד-ה.

13. סי' מז סעי' ט.

14. ח"א סי' יח.

מאידיך רוב הפוסקים נקטו כפשטות לשון המחבר שהחיוב הינו לברך לפני הלימוד עד כדי כך שבשו"ת מחזיק ברכה נקט שמלשון ליהרר הכוונה שקיימת זהירות לאדם לחייב עצמו בברכה זו, והא דאמרין ברכות אינן מעכבות, זהו לענין שיחשב לו שקיים המצווה אך האיסור עודנו.

## ג.

## דברי חז"ל בגודל הזהירות בכרכת התורה והנפק"מ בזה

ובגדר החיוב הובא לעיל מדברי הגמ' בברכות ומחלוקת הראשונים בזה והנפק"מ בזה, ומצינו עוד טעם יסודי ועיקרי בדברי חז"ל<sup>15</sup> בהצורך ליהרר בכרכת התורה.

"הזהירו בבני עניים שמהן תצא תורה שנאמר 'יזל מים מדליו' שמהן תצא תורה, ומפני מה אין מצויין ת"ח לצאת ת"ח מבניהן . . רבינא אומר שאין מברכין בתורה תחלה, דאמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת, דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו עד שפירשו הקב"ה בעצמו דכתיב ויאמר ה' על עזבם את תורת יגו' היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה אמר רב יהודה אמר רב שאין מברכין בתורה תחלה".

ולכאורה מפני איסור כ"כ קל לכאורה של אי ברכה לפניה על זה אבדה הארץ, אלא הביאור בזה שלא החשיבו מספיק את התורה לברך עליה, וכדברי הב"ח הידועים:

"זמ"ש דאמר רב יהודה אמר רב וכו' רבינא מביא ראייה מרב יודא אמר רב שהקב"ה מקפיד על לומדי תורה אפילו עוסקין בה טובא אם אינן זהירין לברך בתורה תחלה. ואיכא לתמוה טובא למה יצא כזאת מלפניו להענישם בעונש גדול ורם כזה על שלא ברכו בתורה תחלה שהוא לכאורה עבירה קלה.

"ונראה דכונתו ית' מעולם הייתה שנהיה עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתנו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה ולכן נתן הקב"ה תורת אמת לישראל במתנה שלא תשתכח מאתנו כדי שתתדבק נשמתנו וגופינו רמ"ח איברים ושס"ה גידין ברמ"ח מ"ע ושס"ה לא תעשה שבתורה, ואם היו עוסקים בתורה על הכוונה הזאת היו המה מרכבה והיכל לשכינתו יתברך שהיתה השכינה ממש בקרבם כי היכל ה' המה ובקרבם ממש היתה השכינה קובעת דירתה והארץ כולה היתה מאירה מכבודו ובזה יהיה קישור לפמליא של מעלה עם פמליא שלמטה והיה המשכן אחד.

"אבל עתה שעברו חוק זה שלא עסקו בתורה כי אם לצורך הדברים הגשמיים להנאתם לידע הדינים לצורך משא ומתן גם להתגאות להראות חכמתם, ולא נתכוונו להתעצם ולהתדבק בקדושת ורוחניות התורה ולהמשיך השכינה למטה בארץ כדי שתעלה נשמתם למדרגה גדולה אחרי מיתתם, הנה בזה עשו פירוד שנסתלקה השכינה מן הארץ ועלה לה למעלה והארץ נשארה בגשמיותה בלי קדושה וזה היה גורם חורבנה ואבידתה . . ואמר תורת יגו' תורת אמת אשר נתתי במתנה שלא יהיו למדין ושוכחין, וגם פירשתי להם טעם כל הדברים ופירושיהם, וזהו אשר נתתי לפניכם כשלחן ערוך וכו' וכמ"ש רז"ל על פסוק ואלה המשפטים אשר תשים לפניכם וכוונתי שיתקשרו בעצם קדושת תורת יגו' תורת אמת והשכינה תהא שורה בקרבם והמה עזבו את תורת יגו' ולא הלכו בה, פירוש תחלת ההליכה

ברוחניות התורה ממדרגה למדרגה כדי שתתדבק הנשמה בעצמות קדושת התורה לא הלכו בה דהיינו לא הלכו בה לשמה בשעה שבאו לפתוח בעסק התורה ולברך לפני ית' ולהודות לו על נתינת התורה לעמו ישראל כדי שיהיו דבקים בקדושתה ובשכינה ית'.

"והוא המכוון בברכת אשר בחר בנו על אשר קרבנו לפני הר סיני ונתן לנו תורתו הקדושה כלי חמדתו שהיה משתעשע בה בכל יום כדי שתתדבק נשמתינו בעצמות קדושת התורה ורוחניותה ולהוריד השכינה בקרבנו, לא הלכו בה לעסוק בד"ת לשמה כי בזה נענשו שנסתלקה השכינה מן החתונות, ואז אבדה הארץ נצתה כמדבר מבלי למעלה". עכ"ל.

ואולי י"ל בדרך אפשר דכיוון שזהו הטעם העיקרי לברכת התורה אפשר דיש להקל בלימוד תורה למתקרבם במקום שא"א, כיון שעצם לימודם זהו מחמת אהבתם ודביקותם בקב"ה ואין במצב הנוכחי חלילה זלזול במצווה יקרה זו.

#### ד.

#### שומע כעונה בלימוד התורה לענין חיוב בברכת התורה

עוד יש לדון בלימוד תורה למקורבים כיון שבד"כ הוא בתוך שיעור ואינם מוציאים בפיהם, רק שומעין את השיעור, אי נימא בזה דיש חיוב מדין שומע כעונה. דברכת התורה נאמרה על הלומד תורה, ויש לדון האם יש חיוב בברכת התורה גם לשומע דברי תורה ואינו מוציא בפיו מדין שומע כעונה.

דלכאורה כיוון שגם בשמיעה יוצאים יד"ח לימוד תורה אז מחויב גם לברך עליה. וכמו שכתב המחזיק ברכה<sup>16</sup>: "נשאל הרב מהר"י חאגיז בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' קנט) השומע דברי תורה אם צריך לברך, והשיב הרב וז"ל: נראה דמאחר דשומע כעונה יש לברך, מידי דהוה אשומע שופר ומגילה, ואפילו לדברי אגור דהרהור לאו כדיבור דמי, התם הוא דליכא שומע ומשמיע וכו', ולכל הפירושים המברך לא הפסיד שכל היום חלה עליו חובת לימוד וברכת התורה א"צ ללמוד אחריה מיד וכמ"ש ב"י, עכ"ל.

ובשו"ע כתב: "המהרהר בד"ת אינו צריך לברך". ובבה"ל<sup>17</sup> מציין לשיטת הגר"א שחולק ומחייב הרהור בברכה "דהלא הרהור בתורה הוא ג"כ מצווה כדכתיב והגית בו יומם ולילה". ראה גם שו"ת שאילת יעב"ץ ח"ב סק"מ ועוד.

בהליכות שלמה<sup>18</sup> כתב שצריך לברך אך לא מדין שומע כעונה, וז"ל: "השומע דברי תורה מפני אחר חייב בברכת התורה ולא מדין שומע כעונה שבכל התורה, דשומע כעונה אמרינן רק במה שצריך לשמוע כדי לצאת ידי חובתו מה שאין כן בנידון דידן, אלא משום שכך היא עיקר צורת תלמוד תורה שאחד אומר וחבירו או תלמידו שומע".

16. סי' מז סק"ד.

17. ד"ה המהרהר בדברי תורה.

18. פ"ו סעי' ה אות ח.

## ה.

## דין מתעסק בלימוד התורה והנפק"מ בזה

בשו"ת תשובות והנהגות<sup>19</sup> דן בענין האם נאמר מתעסק במצוות ת"ת ותולה זאת מחלוקת בסימן מ"ו האם מברכים על פסוקי תחנונים שלדעת מרן שאין מברכים – אין נחשב המתעסק כמצווה ולשיטת הרמ"א נחשב ולכך צריך לברך. ולאח"ז מוסיף "מיהו אפי' אי נימא דהמתעסק בת"ת מקיים מצות ת"ת אמנם כשחילונים מתעניינים לידע דיני התורה לשם מחקר וידיעת היסטוריה וכדו' לא מקיימים בזה מצות ת"ת כלל, ולא דמי לשאר מתעסק בת"ת דמלימוד תורה של חילוני שאינו מאמין כלל בבורא יתברך ובקדושת התורה אין מתקיים בזה כלל מטרת המצוה דת"ת שאין החילוני מקיים עי"ז מצוות התורה ואינו מתעורר להתקרב לאלוקינו וכו' רחמ"ל.

וכמה מרבני זמנינו דנו שהמרצים שיעורים בהשקפת התורה לחפשים המתעניינים לידע השקפת היהדות מכשילים שלומדים תורה בלא ברכה, ולדברינו לחינם דנו בזה שעל לימוד תורה כזה א"צ לברך ברכה"ת, שאי"ז נקרא לימוד תורה אלא כשמאמין באלוקים ובקדושת תורתו, ורק שמ"מ אנו משתדלים לענין את החפשים לשמוע השקפת היהדות אף שאין בזה קיום מצות ת"ת שאולי עי"ז שישמעו יתעוררו ויחזרו למוטב. ומו"ר הגרמ"ש שניידער זצ"ל הדגיש כמה פעמים שהלומד תורה לשם מחקר אי"ז כלומד שלא לשמה אלא אין לזה שם תלמוד תורה כלל והוא כסטודנט בלבד, ומסתבר דמתורה שלא לשמה בא לידי לשמה, אבל מתורה לשם מחקר וכדו' אינו בא מזה ללמוד לשמה", עכ"ל.

אך בלימוד תורה למתקרבים לתורת ה' כבנדו"ד שכל לימודם הרי זה מחמת שבח שמשבחים לתורה, נראה דשפיר שייכים בברכת התורה.

## ו.

## על איזה לימוד מברכים ודין ברכת התורה על תחנונים

"אמר<sup>20</sup> רב הונא למקרא צריך לברך ולמדרש א"צ לברך ור' אלעזר אמר למקרא ולמדרש צריך לברך למשנה א"צ לברך ור' יוחנן אמר אף למשנה נמי צריך לברך [אבל לתלמוד א"צ לברך] ורבא אמר אף לתלמוד צריך לברך".

ומצינו חידוש לערוה"ש "ודע שיש להסתפק בלומד דברי אגדה כמדרש רבה או חכמת הקבלה אם מחויב לברך ברכת התורה, והמסקנא דגם למדרש צריך לברך משום שבמדרש לומד גם כן מהפסוקים מקל וחומר ומגזירה שווה ומהמדות שהתורה נדרשת בהם, ולפי זה משמע שאין החיוב רק בדברים שמפרשים דיני התורה אבל דברי אגדה או קבלה שאין עיקרם לדינים והלכות אין צריך ברכה, אבל אם נאמר הטעם משום שהכל ניתנה למשה מסיני (הגר"ז) או משום דכולהו תורה מקרי (לבוש) פשיטא שגם אגדה וקבלה ניתנה למשה מסיני ומקרו תורה, אבל מלשון תלמידי רבינו יונה לא משמע כן וצ"ע

19. ח"ו סי' יא.

20. ברכות יא, ב.

לדינא. ואולי ניתן לצרף ג"ז כסניף להיתר בדברים מסוימים".

לענין אמירת פסוקים כתחנונים קודם ברכת התורה כתב השו"ע: "לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה אף על פי שהוא אומרם דרך תחנונים, ויש אומרים שאין לחוש כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים ונכון לחוש לסברא ראשונה".

וכתב הרמ"א: "אבל המנהג כסברא אחרונה שהרי בימי הסליחות מתפללים הסליחות ואחר כך מברכין על התורה עם סדר שאר הברכות וכן בכל יום כשנכנסין לבית הכנסת אומרים כמה פסוקים ותחנונים ואחר כך מברכין על התורה, ונהגו לסדר ברכת התורה מיד אחר ברכת אשר יצר ואין לשנות".

וכ"פ בשוע"ר סי' מו ס"ח: "אבל יותר נכון מנהג הנהגין לברך מיד אחרי אשר יצר. . . ובימי הסליחות יברך קודם סליחות וכן יש לנהוג בכל מקום".

המשנ"ב כתב ללמד שעכשיו נהגו כולם להחמיר כדברי הטור. אך אעפ"כ מעיקרא דדינא ניתן להקל וכפי שנתן פתח המחבר עצמו שאע"פ שבתחילת דבריו סתם כדעה הא' בסוף כתב "ונכון לחוש...". ולכן במקום צורך יש להקל ובפרט בנדו"ד כאשר אין אפשרות.

ואולי י"ל שכאשר אותם מקורבים הלומדים חסידות ומתקרבים ע"י זה לקב"ה הרי לימודם זה ה"ה בגדר תחנונים לפני המקום וכאשר אי אפשר לכופם לברך יש להקל.

## ז.

### שיטת שוע"ר

לאחר העיון בדברי הפוס' ניווכח לדעת ברור מיללו דעת שו"ע רבינו.

לעיל הובאו דברי שוע"ר בסי' מו לענין ברכת התורה בדברי תחנונים. וראה סי' מז סעי' ו האם ק"ש נחשבת כתפילה או שמא גם כלימוד, ומסיק שלכתחילה צריך לברך לפניה גם כן ברכות התורה.

בתהלה לדוד<sup>21</sup> תולה את השומע כעונה במחלוקת הרא"ש גבי ברכה"ת אצל סומא האם חייב לברך, וכיוון שאנן קיי"ל שסומא מברך הוא הדין כאן בשומע כעונה. וכ"פ המג"א<sup>22</sup> גבי ברכות ק"ש שיסמוך על פשט דברי הזהר לא יקרא עם הש"ץ.

מצינו עוד בדברי שוע"ר סעי' ז':

"כשמברך ברכת התורה יש אומרים שאין צריך ללמוד מיד אחריה אלא אף על פי שהפסיק בין ברכה ללימודו דינו כאלו הפסיק באמצע לימודו ועל דרך שיתבאר, ואינה דומה לברכת המצות ולברכת הנהנין שאם הפסיק בין ברכה להתחלת עשיה שעליה מברך צריך לחזור ולברך, לפי שכיון שאם רצה שלא לעשותה עד לאחר שעה הרשות בידו, ולפיכך כשמפסיק בין ברכה לעשיה נראה שאין אותה ברכה חוזרת על אותה עשיה, אבל תלמוד תורה שחייב לעסוק בה תמיד כשמפסיק בין ברכה

21. סי' מז סק"ב.

22. סי' סו סק"ה.



ללימוד לא חשיב הפסק מאחר שבאותו זמן שמפסיק מחוייב הוא ללמוד. ויש חולקים על זה, ונכון לחוש לדבריהם וליזהר שלא להפסיק ביניהם כלל כמו בשאר מצות".

ממחלוקת זו רואים ברור שנקט שוע"ר שאמנם ברכת התורה איננה כברכת הודאה כנ"ל אלא חלק עיקרי מקיום המצווה, אבל אעפ"כ יש לסמוך במקום הצורך כנ"ל.

ויש להאריך עוד בכל הנ"ל ועוד חזון למועד.



## בענין חיוב הדלקת נרות חנוכה בזמנה

שיעור הזמן בכדי לקיים הדלקה בזמנה / המתנה חצי שעה

הת' השליח אברהם שי' אלחדאד  
תלמיד בישיבה

א.

### שיעור הזמן בכדי לקיים הדלקה בזמנה

בגמ' שבת<sup>1</sup> עד שתכלה רגל מן השוק, ועד כמה, אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן עד דכליא ריגלא דתרמודאי. וכ"פ הטור<sup>2</sup> וכתב הטעם דבכך יש פרסומי ניסא.

ויש לעיין בגדרי דין זה והשלכותיו לימינו. דבזמן הגמ' שיעור זמן זה הוא עד חצי שעה מזמן צאת הכוכבים, ונחלקו הראשונים מה הדין לאדם שאיחר זמן זה.

דהתוס' כתבו<sup>3</sup> "אבל מכאן ואילך עבר הזמן, ואומר הר"י פורת דיש לזוהר ולהדליק בלילה מיד שלא יאחר יותר מדאי ומ"מ אם איחר ידליק מספק, דהא משני שינויי אחרונא. ולר"י נראה דעתה אין לחוש מתי ידליק, דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית שהרי מדליקין מבפנים".

נמצא דלדעת הר"י פורת, צריך לזוהר לכתחילה להדליק עד זמן שכליא ריגלא דתרמודאי ומ"מ אם איחר ידליק, אך לדעת ר"י בזמננו אפי' לכתחילה אין לחוש מתי ידליק, כיון דהיכר הוא לבני הבית.

והרמב"ם כתב<sup>4</sup> "אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין. שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק. וכמה הוא זמן זה כמו חצי שעה או יתר. עבר זמן זה אינו מדליק".

א"כ נמצא לדעת הרמב"ם דהזמנים שנאמרו בגמ' הינם לעיכובא. ולדעת הרשב"א<sup>5</sup> אף בהדלקה

1. כא, ב.

2. ריש ס' תערב.

3. שם ד"ה דאי לא אדליק.

4. הל' חנוכה פ"ד הל' ה.

5. שם ד"ה והא נמי.

לאחר זמן הוא מצוה, אלא שאי"ז זמן המצוה כתיקנה. וכתב הסמ"ג<sup>6</sup> וכ"ה בספר הנייר<sup>7</sup> דזהו דווקא כשבני הבית נעורים.

בשו"ע פסק<sup>8</sup> "שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק שהוא כמו חצי שעה שאז העם עוברים ושבים ואיכא פרסומי ניסא . . ומיהו הני מילי לכתחילה, אבל אם עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק כל הלילה". והחמד משה כתב<sup>9</sup> לכתחילה יעיר כמה מאנשי ביתו שישמעו הברכה - כי אף לדידיה קיים פירסומי ניסא, אך גם כשאינן שם אדם וכגון שגר בסביבת גוים ידליק בברכה. עיי"ש בדבריו.

והרמ"א הגיה על דברי השו"ע "יש אומרים שבזמן הזה שמדליק בפנים אינו צריך ליזהר להדליק קודם שתכלה רגל מן השוק, ומ"מ טוב ליזהר גם בזמן הזה".

נמצא מכל הנ"ל, שיש מצוה ואף חובה להדליק בזמנה, ואף להמקילין שהדלקה אחר הזמן שתכלה רגל מן השוק חשיב זמנה של המצוה, מ"מ אין זה מצוה כתיקנה.

ובשיעור הזמן בימינו יש מהאחרונים<sup>10</sup> שלמדו דמחמת ההתעכבות בשוק המצויה בימינו, שיעור זמן ההדלקה נמשך בכמה שעות, ושפיר שייך פרסומי ניסא אף בשעה מאוחרת יותר.

אמנם יש שחלקו<sup>11</sup> על היתר זה וכתבו שאף בזמננו זמן ההדלקה הינו עד משך חצי שעה.

## ב.

### המתנה חצי שעה

בדברי חז"ל לא מצינו בדבר שיעור המתנה כלל, ופש לן לברורי מהו מקור חיוב זה והאם בכלל זה חיוב או שמא מנהגא בעלמא.

ראש וראשון מצינו בשו"ת שב יעקב<sup>12</sup> שכתב שאחרי ההדלקה לא ימהר לבית הכנסת שלא יראה הנרות לזמן מועט אלא ימתין. ודייק בדבריו במקור חיים "עיקר המצווה שיהיה המדליק אצל הנרות חצי שעה לראות אותם לשמוח בהם כי הם ג"כ זכר לשמחה שהיו מדליקים אחר הנס".

ובס' מנוחה וקדושה הוכיח בחריפות אותם הנוהגים להדליק ומיד לצאת "הא למה זה דומה, למי שבא אצלו אורח חשוב והגון ונתן לו שלום ואח"כ הניחו והלך לדרכו. וצריך לחכות ליד הנרות לשמוח

6. מ"ע מד"ס מצוה ה.

7. הל' חנוכה.

8. סי' תערב סעי' ב.

9. שם סוסק"ג. הובאו דבריו בשעה"צ ס"ק יז.

10. כ"כ הריטב"א (שבת כא, ב ד"ה עד) ותמהו על דבריו דלא נמצא דבר זה בפוסקים שקדמו לו. ובקונטרס חנוכה ומגילה (סי' ה' אות ד) הביא דהגרי"ז דייק זה מלשון הרמב"ם "חצי שעה או יתר", וכבר קדמו הבני יששכר בחידושי מהרצ"א (סוגיא א).

11. שו"ת אור לציון ח"א סי' מד.

12. סי' כב.

עם פטרונו העומד לנו בעת צרתינו ולפחות כ"ז שהנרות דולקות". ודבר פלא פסק באמרי פנחס<sup>13</sup> שיש להמתין אף יותר מחצי שעה "והוא ע"פ הסוד". אך בפשטות אין זה לעיכובא כלל.

ובנטעי גבריא<sup>14</sup> כתב דאם אינו יכול לשהות ליד הנרות בסמוך לזמן ההדלקה, דידיק בשעה שבה יוכל לשבת לשהות בסמוך לנרות.

ולפ"ז נראה דאדם שיוצא לזכות את הרבים בהדלקת נרות חנוכה, כאשר ניתן להדליק בזמנה אף שלא ישב ליד הנרות משך הזמן, עדיף שידליק בזמנה.

אמנם עביד כמר עביד ועביד כמר עביד, אך נראה לומר שידליק בזמנה וילך לזכות כמה שיותר יהודים במצווה זו ואם ירצה לאחר "המבצעים" ימתין ליד הנרות חצי שעה לשמוע את סיפור הנרות בפרט שכרוך בחינוך הילדים<sup>15</sup>.

יש לציין שמובא בספר היום יום וכן בספר המנהגים, שביום שישי אין צורך לחכות חצי שעה, ויש שלמדו מזה שאכן לפי מנהג חב"ד עדיף להדליק בזמנה. ויש להאריך בזה.



13. ע' קכו.

14. חנוכה פ"ג סעי' ד.

15. ונראה לומר בדרך אפשר עכ"פ שאדם שרוי כל כולו ב"מבצעים" הוא כאלו הוא עודנו בסמוך לנרות ושמח בהם ומזכה יהודים נוספים בהם וכו'. ובהנוגע לפועל ניתן לומר עוד שישב לאחר המבצעים וכו' ליד הנרות לשמוע את סיפורם.



# הלכות שבת





## מקור לדברי אדה"ז בדין סתירת חותלות

דין סתירת חותלות המובא בשו"ע ופוסקים / ביאור הכנה"ג בטעם היתר סתירת חותלות והבנת האחרונים  
 בדעת המג"א / ביאור התהלה לדוד בדברי המג"א / דברי אדה"ז בדין סתירת חותלות / ביאור דברי אדה"ז  
 הנ"ל / מקור לדברי אדה"ז בדין זה מדברי הרמב"ם

הרה"ת הרב יעקב זלמנוב שליט"א  
 שליח כ"ק אדמו"ר, קרית אתא

### א.

#### דין סתירת חותלות המובא בשו"ע ופוסקים

כתב הב"י<sup>1</sup>: "גרסינן בגמרא בפרק חבית (קמו, א) תני חדא חותלות של תמרים ושל גרוגרות מתיר ומפקיע וחותר. ופירש רש"י מתיר. אם הכיסוי קשור בחבל: מפקיע. סותר שרשרות החבל, עכ"ל. וכתב הרמב"ם דין זה (פרק י סוף ה"ג). וזה לשון הכל בו (סי' לא. כו, ד) חותלות של תמרים מתיר הקשרים ומפקיע כל החבלים ואפילו בסכין ואפילו גופן של חותלות לפי שכל זה כמו ששובר אגוז או שקדים בשביל האוכל שבהם".

וכ"פ בשו"ע<sup>2</sup>: "חותלות (פי' מיני כלים) של תמרים וגרוגרות, אם הכיסוי קשור בחבל, מתיר וסותר שרשרות החבל וחותר אפילו בסכין, ואפי' גופן של חותלות, שכל זה כמו ששובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם".

וכתב המג"א<sup>3</sup>: "ששובר אגוזים - משמע דוקא הני דלאו כלים גמורים דאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם אבל כלי גמור פשיטא דאסור כ"מ בירושלמי דף י' ע"ב".

ומדין זה למדו האחרונים לדין פתיחת קופסאות שימורים בשבת, אי יש בזה איסור סותר. ודבר זה תלוי בהבנת דברי המג"א, וכפי שנחלקו האחרונים בהבנת דבריו. ולקמן נביא את דבריהם ומה שיש ללמוד מדברי אדה"ז בזה.

1. סי' שיד ד"ה גרסינן בגמ'.

2. שם סעי' ח.

3. שם ס"ק יג.

4. וז"ל הירושלמי (שבת פ"ז ה"ב): "תני רב הושעיא, חותל של תמרים ופטלייא של תמרים קורע ומתיר ובלבד שלא יקשור, ואין זו התרה, נעשה כשובר את החבית לאכול ממנה גרוגרות".

## ב.

## ביאור הכנה"ג בטעם היתר חותלות והבנת האחרונים בדעת המג"א

בשיירי כנה"ג<sup>5</sup> כתב על דברי הכלבו המובא בב"י, דלכאורה טעם היתר הפקעת החותלות אינו כמוסתקי, דא"כ מדוע הוצרך הכלבו לתת טעם דהוי כשובר אגוזים לאכול ממנו. אלא הטעם הוא כפי שכתב רש"י, דבחותלות נותנים לתוכן תמרים רעים להתבשל, וא"כ טעם היתר הפקעת החותלות הוא משום דהן כקליפה, וא"כ זהו דווקא בתמרים דשייך זה, וכפי שאכן דייק שם מלשון הכלבו דכתב דווקא תמרים ולא הזכיר גרוגרות. עיי"ש בדבריו.

נמצא דסיבת ההיתר בחותלות של תמרים לדעת השכנה"ג הוא, דאי"ז כשאר כלי העשוי לקיבול אלא הוא קקליפת פרי, ובשאר כלים אין שום היתר לשוברם אלא כמוסתקי ודדמי ליה.

ובפמ"ג<sup>6</sup> הבין שזוהי כוונת המג"א במש"כ "דאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם", וא"כ הוא רק כשומר לפרי. ולפ"ז הקשה על המג"א, דהרי המחבר כתב דין זה גם בגרוגרות דבהם לכאורה לא שייך היתר הנ"ל, וכתב דאולי טעם ההיתר בגרוגרות הוא משום מוסתקי, אלא שא"כ נמצא בדברי המג"א הרכבה בטעמים, דכתב עשויים להתבשל כנ"ל דזהו ההיתר שאינם כלי קיבול והווי רק שומר לפרי, ובסוף דבריו כתב "אבל כלי גמור" דמשמע דההיתר הוא משום מוסתקי, והרכיב ב' טעמים.

ובאחרונים<sup>7</sup> ביארו בכוונת המג"א, דמש"כ דהחותלות עשויין שיתבשלו התמרים בתוכם הוא לומר דזוהי המציאות בחותלות, אך כן שפיר שייך היתר זה גם בגרוגרות. דטעם ההיתר בחותלות משום שמתבשלים בהם התמרים, בא להורות דהחותלות נעשו רק לצורך מה שמונח שם ולא לצורך אחר ולכן הוא כלי שאינו גמור.

ולכאורה כוונת דבריהם היא ע"ד הבנת הפמ"ג בדברי המג"א דיסוד ההיתר הוא משום דנעשו רק לצורך זה ואינם עשויים כשאר כלי, ושפיר שייך לומר בזה כלי שאינו גמור. ובזה מתורצות קושיות הפמ"ג, דאכן היתר זה שייך גם בגרוגרות (כפי שפסק השו"ע), שהרי גם בזה אם נעשה הכלי רק לצורך זה ולא לצורך אחר, הכלי הוא כלי שאינו גמור – דאינו עשוי ככל כלי. והמג"א לא הרכיב בדבריו ב' טעמים, אלא הוא טעם אחד, ולשון שכתב המג"א כלי שאינו גמור, נראה לפי דבריהם דאין הכוונה לדין מוסתקי.

## ג.

## ביאור התהלה לדוד בדברי המג"א

אך לכאורה נראה דכוונת דברי המג"א היא להיפך. דהמג"א כתב בסו"ד "אבל כלי גמור פשיטא דאסור, כ"מ בירושלמי". דבירושלמי איתא: "תני רב הושעיה, חותל של תמרים ופטילייא של תמרים קורע ומתיר ובלבד שלא יקשור, ואין זו התרה, נעשה כשובר את החבית לאכול ממנה גרוגרות".

5. שם הגהות ב"י אות ה.

6. שם א"א ס"ק יג, יד.

7. שו"ת חלקת יעקב אור"ח סי' קכא את ה. ועד"ז באג"מ ח"א סי' קכב ענף ט ומנחת יצחק ח"ד סי' פב אות לו.



נמצא מדברי הירושלמי דההיתר בחותל הוא משום דהכלי אינו גמור, דהא בשובר את החבית אין היתר אלא בחבית שנשברה ודיבק שבריה, א"כ גם חותל הוא דווקא כה"ג – כלי שאינו גמור.

ולפ"ז צ"ל בכוונת המג"א, דההיתר הוא מדין מוסתקי, ומש"כ דאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים הוא ביאור לכך שהחותל אינו חשוב כלי גמור. היינו דהמג"א ייסד את דבריו על הירושלמי<sup>8</sup>, ובכך בא לאפוקי מדברי השכנה"ג.

וכ"כ התהלה לדוד<sup>9</sup> בהבנת דברי המג"א דהחותלות הוו כלי שאינו גמור, דכיון שאינם עשויים אלא שיתבשלו בהם התמרים אין עושים אותם כלים גמורים, אך כלי גמור פשיטא דאסור אף אם עושים אותם בכדי שיתבשלו בהם התמרים.

א"כ נמצא דיסוד ההיתר לפי הבנת התה"ד בדברי המג"א הוא, דהוו כלי שאינו גמור והוי כמוסתקי כפי שהביא התה"ד בהמשך דבריו. ולפ"ז כתב דלא תקשה קושיית הפמ"ג, דאכן המג"א בציניו לירושלמי בא לאפוקי מדברי השכנה"ג (ולא כפי שהבין הפמ"ג שזוה נתכוון המג"א כדלעיל), ויסוד ההיתר הוא משום דהוו כלי שאינו גמור, ומש"כ בכדי שיתבשלו בו התמרים, זה אינו יסוד ההיתר, רק שזוהו הטעם שאינם כלים גמורים – דאין עושים אותם אלא בכדי שיתבשלו התמרים בתוכם.

## ד.

### דברי אדה"ז בדין סתירת חותלות

והנה אדה"ז כתב בשו"ע שלו<sup>10</sup>: "חותלות של תמרים ושל גרוגרות, דהיינו כלים העשויים מכפות תמרים ומניחין בתוכם גרוגרות או תמרים שלא נתבשלו בחמה שיגמרו שם בשולם, אם הכיסוי קשור בהם בחבל מותר להפקיע החבל או לחתכו כמו שנתבאר למעלה, ואפילו גופן של כלים אלו מותר להפקיע ולחתוך, מפני שבנין כלים אלו העשויים מכפות תמרים הוא בנין גרוע שאינו עשוי להתקיים הרבה, וכשסותרו אינו אלא כמי ששובר אגוזים ושקדים בשביל האוכל שבהם".

והנה בהתבוננות בלשון אדה"ז נראה ששינה מלשון המג"א, ותחילה נבאר דבריו ואח"כ נבוא לדון מה שנראה בדעתו לנדוד<sup>11</sup>.

דיסודו של המג"א הוא אי הוה כלי שאינו גמור "דוקא הני דלאו כלים גמורים שאינם עשויים אלא

8. בקרבן העדה על הירושלמי (שם בד"ה ואין זו התרה נעשית) מפרש שראיתו של המג"א הוא ממ"ש "ואין זו התרה נעשה כשובר את החבית לאכול ממנה". משמע דכלי ממש אסור, דבחבית נמי לא התירו אלא בחבית שנשברה כמ"ש המג"א שם. והקשה, דלעיל בריש במה אשה מייתי הש"ס (הירושלמי) שקורע ומתיר אפילו בכלים ממש ע"ש. ויש לישב עכת"ד.

ובמעשה רוקח (הובא בילקוט מפרשים שם) תירץ וז"ל: "אך באמת אף הירושלמי סובר דדין זה שייך אף בכלים גמורים, אפילו הכי אנן לא ק"ל כוותיה בזה אלא כתלמודא דידן" עכ"ל.

9. שם ס"ק יב.

10. סי' שיד סעי' יח.

11. חלק מהדברים בביאור לשון אדה"ז דלהלן נדפסו ב'פלפולא דאורייתא' ח"א (ע' 366 בהערה), ועתה באו כאן עם עוד הרבה הוספות.

שיבתשלו התמרים בתוכם" ויסודו לחלק בכך הוא מהירושלמי וכפי שציין, וכנ"ל בביאור הדברים. וגם בדברי אדה"ז נמצא היסוד שבכלי גמור אסור, אמנם בשינויים קצת "מפני שבנין כלים אלו העשויים מכפות תמרים הוא בנין גרוע שאינו עשוי להתקיים הרבה וכסותרו אינו אלא כמי ששובר אגוזים".

והיינו ששינה מלשון המג"א: א) המג"א כתב בנין שאינו גמור והוא כתב בנין גרוע. ב) טעמו של המג"א לכך שאינם כלים גמורים הוא מפני שהם עשויים רק לבישול התמרים בתוכם, ואדה"ז כתב שאינם עשויים להתקיים הרבה.

והנה סיבת ההיתר שהוי כשובר אגוזים מקורו הוא מהכלבו, והביאו השו"ע להלכה, ועל דברים אלו קאי המג"א. ולכאורה צ"ב בדברי המג"א, אם טעם ההיתר הוא משום שאינו כלי גמור, מדוע נצרך עוד טעם ד"הוי כשובר אגוזים"<sup>12</sup>, וכן יקשה בדברי אדה"ז<sup>13</sup>.

## ה.

### ביאור דברי אדה"ז הנ"ל

ונראה לבאר, דאדה"ז הוסיף מדיליה "בנין כלים אלו העשויים מכפות תמרים", דלשון זה נראה דאינו מובא בפוסקים שלפניו<sup>14</sup>, ובא ללמדנו דהיתר סתירת חותלות הוא משום שהוא כלי גרוע מצ"ע וכפי שכתב "בנין כלים אלו העשויים מכפות תמרים הוא בנין גרוע", דנראה דגריעותו הוא מחמת שאינו עשוי להתקיים הרבה דהרי עשוי מכפות תמרים<sup>15</sup>.

א"כ נמצא דבב' השינויים ששינה מלשון המג"א מדגיש את יסוד ההיתר בחותלות של תמרים. דמדגיש שהוא בנין גרוע (ולא כמ"ש המג"א אינו גמור), היינו שגריעותו הוא מחמת עצמו ולא כביאור שאר האחרונים. ומה שהוסיף שאינם עשויים להתקיים הרבה הוא כסימן לכך שהם גרועים מצ"ע (ולא רק מחמת כוונת האדם וכדו' וכביאור האחרונים).

12. מדברי הכלבו למד בשכנה"ג, דטעם ההיתר הוא משום דאינם עשויים לקיבול כשאר כלים אלא הווי רק כשומר לפרי. ולעיל הוכח בדברי המג"א דיסוד ההיתר אינו כדברי שכנה"ג המיוסד על דברי הכלבו (וכפי שכ"כ הפמ"ג בדבריו), וא"כ צ"ב מה שהוסיף גם טעם זה, וכפי שהקשה הפמ"ג על המג"א (לפי הבנתו במג"א) דהרכיב ב' טעמים. ולפי מה שביאר בתהל"ד א"ש. אך ראה הע' 17.

13. ובמ"מ וציונים על שו"ע"ר הקשה דמה בכך שאינם עשויים להתקיים הרבה וכי משום זה יהא בנין גרוע, הרי בסי' שיג ס"כ כתב דרק אם אינו מתקיים כלל מותר משא"כ אי אינו מתקיים הרבה אסור מד"ס. וכתב דלכן הוסיף טעם שהוי כשובר אגוזים.

אך יש להקשות: הרי בסעי' יט שם כתב דבבנין גרוע אין סתירה, ומש"כ בסעי' כ איירי בבנין עראי – מחמת שעומד לפרק, וכאן בחותלות איירי בבנין גרוע מחמת שמצ"ע הוי גרוע כיון דעשוי מחותלות, ולכאורה זהו דיוק לשונו 'בנין גרוע' ודלא כמ"ש המג"א 'בנין שאינו גמור'. כדלקמן בפנים.

14. כמ"מ וציונים שם על תיבות אלו ציין לפי' רש"י בשבת (קמו, א ד"ה חותלות) דכתב: "כלי של כפות תמרים ועשויין (כ"ה בהגהת הב"ח) כמין סלים ונותנים לתוכן תמרים רעים להתבשל". אך אינו בהכרח שלזה נתכוון רש"י – שההיתר הוא כיוון שגרועים מצ"ע. ולהעיר ממה שהביא השכנה"ג בביאור דברי רש"י.

15. שו"ר דעד"ז ביאר את דברי אדה"ז בשו"ת קנה בשם (ס' כב אות 1). אך בדבריו שם לא נתבאר שינוי הלשון מלשון המג"א. וראה הע' הבאה.

אך עדיין צריך ביאור במה שהוסיף "וכשסותרו אינו אלא כמי ששובר אגוזים ושקדים בשביל האוכל שבהם", דלכאורה למה צריך טעם זה, ומה מוסיפים תיבות אלו?

ונראה לבאר דלעיל נתבאר דיסוד ההיתר הוא משום שהוי בנין גרוע והוי כמוסתקי, אך עדיין י"ל דשייך בו איסור סתירה ול"ד למוסתקי, דמוסתקי עשוי משברי חבית ואינו כלי שלם, אך חותלות סו"ס הוא כלי שלם. ולזה הוסיף דסתירת החותלות הוי כשבירת אגוז בשביל האוכל ואינו חמור משובר אגוז ליטול האוכל שבו, אך כ"א מטעמיה<sup>16</sup>.

העולה מהנ"ל - במה ששינה אדה"ז מלשון המג"א בא להדגיש דטעם ההיתר הוא כיון דהכלי גרוע מצ"ע (ולא מצד מטרת שימוש הכלי), דכתב כלי גרוע, וזה מתבאר בכך שאינו עשוי להתקיים הרבה<sup>18</sup>.

16. ולכאורה לזה נתכוון גם ה'קנה בשם' (שבהע' הקודמת) במה שביאר דברים אלו.

17. השו"ע כתב "שכל זה כמו ששובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם". וע"ז נעמד המג"א, וכתב דדוקא חותלות שאינם כלים גמורים דעשויים כדי שיתבשלו התמרים, ולכאורה בזה מבאר מש"כ השו"ע כשובר אגוזים. ומוזה יש מקום ללמוד (וכפי שהבינו כמה מהאחרונים) דכוונת המג"א שעשויים בכדי שיתבשלו התמרים הוא לומר דאינם כלים אלא כשומר לפרי.

אך כנ"ל נראה דכוונת המג"א הוא משום שהכלי אינו גמור, ומש"כ שעשויים בכדי שיתבשלו התמרים, הובא לעיל מש"כ התהל"ד דזה בא לומר דעשייתם אינה ככלי גמור. ולפ"ז לכאורה עדיין צ"ב במה שנעמד המג"א על דברי השו"ע שהוי כשובר אגוז.

וע"פ דברי אדה"ז דלא כתב בכדי שיתבשלו התמרים, אלא שאינו עשוי להתקיים הרבה, וזהו ההיתר כמשנ"ת בפנים, א"ש מש"כ כשובר אגוזים.

18. ויש שדנו (שועה"ר עם ביאורים והערות - כהן. אות צא) בביאור דברי אדה"ז שיסוד ההיתר הוא משום דהוי בנין גרוע, אם מש"כ (א) בנין גרוע, (ב) שאינו עשוי להתקיים הרבה, הוא שני יסודות להיתר (וכ"כ בשו"ת חשב האפוד ח"ג סי' קיח) או דהוי יסוד אחד. וכתבו דיסוד ההיתר הוא משום שאינו עשוי להתקיים, ודייקו דאפ"ל דהוי ב' יסודות להיתר דהרי כתב אדה"ז "שאינו עשוי להתקיים" ולא כתב בוא"ו המוסיף "ואינו עשוי להתקיים". ולפ"ז כתבו דהא דחותלות הוו כלי גרוע אינו מחמת החומר הגולמי שגרוע, אלא מחמת שאינו עשוי להתקיים. ולפ"ז יהא מותר לדעת אדה"ז פתיחת קופסאות שימורים.

אך נראה כמו שנתבאר בפנים דיסוד ההיתר הוא דחותלות הוו כלי גרוע מחמת החומר הגולמי, וכפי שכתב אדה"ז "בנין כלים אלו העשויים מכפות תמרים הוא בנין גרוע", דמכך דנחית לבאר את החומר ממנו עשויים החותלות וזוהי הוספה מדיליה, נראה שבא להדגיש דזהו יסוד ההיתר. וכמשנ"ת בפנים דהגריעותא הוא מחמת החומר הגולמי, ומה שהוסיף "שאינו עשוי להתקיים הרבה" הוא ביאור (נתינת סימן) שאכן הגריעותא היא בכך שעשוי מכפות תמרים. ואכן אינם ב' יסודות להיתר, וכמו שדייקו מהלשון "שאינו".

והג"ר עזריאל אויערבאך (הו"ד בספר בנין שבת מכה בפטיש פי"ז ע' קמח) ביאר בדברי אדה"ז דבחותלות יש ב' יסודות להיתר: (א) בנין גרוע. (ב) אינו עשוי לקיבול מחמת גריעותו. היינו דמש"כ אדה"ז "שאינו עשוי להתקיים הרבה", אינו סימן לכך שהוא בנין גרוע כמשנ"ת לעיל, אלא הוא סיבה לגריעותו, וא"כ טעם גריעות החותלות הו משני טעמים: (א) עשוי מכפות תמרים. (ב) אינו מתקיים הרבה. אך יש להעיר ממה שהובא לעיל בדיוק לשון אדה"ז "שאינו", דמשמע דאינו מתקיים הרבה קאי אדלעיל מיניה, ולכאורה ביאור דברים הוא כנ"ל דאינו מתקיים הרבה הוא סימן לכך שהוא גרוע, וא"כ יסוד ההיתר הוא חד. ועוד ע"פ משנ"ת נראה שלא הוזכר בדברי אדה"ז היתר מטעם שאינו עשוי לקיבול.

ובספר שבת כהלכה (פ"א ביאורים אות י'), ביאר דברי אדה"ז. ובהקדים מש"כ שאינו עשוי להתקיים הרבה, דמה כוונת דבריו אלו, דאם כוונתו לדמות לדין המוסתקי אינו מובן: (א) לשם מה כתב טעם שלא כתבו בדין המוסתקי. (ב) מדוע גריעות הכלי שאינו עשוי להתקיים היבה דומה לשבירת אגוזים, הרי שם קליפת האגוז אינה גרועה.

וביאר דע"כ דהיתר החותלות הוא היתר נוסף להיתרו של המוסתקי. והוא דגדר כלי הוא שימוש חוזר ולא רק חד פעמי,

ובכך גם לא תקשה קושיית הפמ"ג<sup>19</sup>.

## ו.

### מקור לדברי אדה"ז בדין זה מדברי הרמב"ם

ולכאורה נראה להביא יסוד לכך מדברי הרמב"ם, ובהקדים.

דבגמ' איתא<sup>20</sup> "חותלות של תמרים ושל גרוגרות מתיר ומפקיע וחותר". והכלבו<sup>21</sup> בהביאו דין זה כתב: "חותלות של תמרים מתיר הקשרים ומפקיע כל החבלים ואפילו בסכין ואפילו גופן של חותלות לפי שכל זה כמו ששובר אגוז או שקדים בשביל האוכל שבהם". וכן הביא האורחות חיים<sup>22</sup>.

ולכאורה נראה דמה שהוסיף על לשון הגמ', "שכל זה כמו ששובר אגוז", הוא לבאר הטעם ששרי גם להתיר דלכאורה הוי קשר של קיימא.

וביאור הדברים: דבירושלמי<sup>23</sup> הקשה על דין התרת החותל של תמרים, ותיריך נעשה כשובר את החבית לאכול ממנה גרוגרות. היינו דהוקשה לירושלמי איך שרי להתיר, ונראה מקושייתו דאירי בקשר של קיימא, וע"ז מתריך דנעשה כשובר את החבית. א"כ נמצא דזהו ההיתר להתיר ולהפקיע, ולכך הוסיף הכלבו על דברי הגמ'. ולהעיר דאכן דין הפקעת החותלות הובא בכלבו בדיני קושר ומתיר.

וכלי ששימושו הוא רק חד פעמי – עד פתיחתו, הוא בנין גרוע. היינו דהגריעותא בחותלות היא שאינם עשויים בתכונתם אלא במציאות, כיון שמוציאים תכולתם וזורקים אותם. וזה הוי כשובר אגוזים שגם שם מוציא התכולה וזורק. וביאר שם דזוהי כוונת דברי המג"א: "שאינן עשויים אלא שיתבשלו בהם תמרים" דזה הגריעותא שלהם – שאינם משמשים כדרך הכלי. והביא שכן הבין התהל"ד (שם סי"ב) דכתב: "ע"כ צ"ל דגם חותל לא הוי כלי גמור, והיינו כיון דאינם עשויים אלא כדי שיתבשלו התמרים בתוכם אין עושים אותם כלים גמורים" וביתר ביאור מש"כ בהמשך דבריו (סי"ג) "דעיקר הכלי לצורך התמרים, וכשרוצים ליטול התמרים קורעין החותלות וזורקים אותם ובטלו מתורת כלי".

ולפ"ז לכאורה מבואר דיוק הלשון בנין גרוע, וכן הא דהוי כשובר אגוזים אינו עוד טעם, אלא טעם אחד הוא. ונמצא לפ"ד שבפתיחת קופסאות שימורים אין בזה משום סותר. וכ"כ הגרא"ח נאה (בדה"ש סי' קיט סק"ז), והרבה מן הפוסקים נמשכו אחרי היתר זה.

אמנם עדיין צ"ב, דהרי כנ"ל שינה אדה"ז מלשון המג"א ולא כתב עשויים בכדי שיתבשלו התמרים, אלא אינם עשויים להתקיים הרבה. דלפ"ז א"ש גם מש"כ כשובר אגוזים כמשנ"ת בהע' הקודמת.

[ועוד יקשה לומר דזוהי כוונת התהל"ד, דלכאורה אדרבא מדבריו נראה דהגריעות היא מצד תכונת הכלי – גרוע מצ"ע ולא מצד שזורקין אותו, דהא כתב: "ע"כ צ"ל דגם חותל לא הוי כלי גמור, והיינו כיון דאינם עשויים אלא כדי שיתבשלו התמרים בתוכם אין עושים אותם כלים גמורים". דלכאורה נראה דהדגש בדבריו הם דמתחילת עשייתם נעשים גרועים, וא"כ גרועין הם בתכונתם, ולא כמו שהדגיש הוא בדבריו (וכנ"ל בפנים, וכן נראה שהבין גם הגרש"א בדבריו ומטעם זה חלק עליו).]

וכן מה שביאר מהמשך דבריו לכאורה ההיתר הנאמר שם הוא לשיטת הכנה"ג, ולא לשיטת המג"א דבדבריו קאי התהל"ד לעיל, וא"כ מש"כ בסי"ב הוא לשיטתו (מג"א) ומש"כ בסי"ג הוא לשיטת הכנה"ג].

19. ועפ"ז א"ש גם מה שכתב דין זה לגבי גרוגרות (ראה לעיל אות ב).

20. שבת קמו, א.

21. סי' לא כו, ד.

22. סי' קי.

23. הובא לעיל הע' 4.

היינו דבהוספת דברים אלו בא לבאר דין מתיר שבהתרת חותלות. כ"ז נראה בדעת הכלבו.

אך הרמב"ם בהביאו דין זה כתב<sup>24</sup>: "מפני שכל אלו הקשרים מעשה הדיוט הן ואינן של קיימא אלא פעם קושר ופעם מתיר, ולפיכך מותר לקשור אותן לכתחלה. חותלות של תמרים ושל גרוגרות מתיר ומפקיע וחותר ונוטל ואוכל".

הנה גם הרמב"ם הביא דין הפקעת חותלות של תמרים בדין קושר ומתיר, אך נראה שיש שינוי בדבריו מדברי הכלבו: א) לא הביא ההיתר של שבירת חבית. ב) כתב דין זה אצל קשר שאינו של קיימא.

וע"פ הנ"ל נראה דב' השינויים תלויים זב"ז, דכיון דאיירי בקשר שאינו של קיימא, אי"צ לבוא לטעם של שובר חבית בשביל האוכל שבה.

ולפ"ז נמצא דהיתר הפקעת חותלות לפי הרמב"ם הוא רק אי אינם מתקיימים לזמן רב, בדוגמת קשר שאינו של קיימא. דלכאורה זה יש ללמוד מדברי הרמב"ם שהביא דין חותלות בדיני קשר שאינו של קיימא<sup>25</sup>. ואוי"ל דזהו המקור לדברי אדה"ז דהיתר סתירת החותלות הוא מטעם שעשויים מכפות תמרים, והיינו שאינם עשויים להתקיים זמן רב מצד חומר הכלי, ולכן נחשבים כלי גרוע.

ולא באתי אלא להעיר לב המעיינים ולא לפסק הלכה.



24. הל' שבת פ"י הל' ג.

25. ובמראי מקומות למשנה תורה (קה"ת) ציינו דמקור דברי הרמב"ם הוא משבת קמו, א. תוספתא שם. ירושלמי שם פ"ו ה"א. פ"ז ה"ב. פט"ו ה"א. היינו דמקור דברי הרמב"ם הוא גם מהירושלמי, ולפ"ז לכאורה הוא גם בכלי גמור. אך ע"פ מה שביאר בתהל"ד את דברי הירושלמי א"ש. וראה גם לעיל הע' 8.

## לישה בשבת בשינוי בדברים שאינם מיני מאכל

מקור וטעם ההיתר דלישה בשינוי / לישת חול ועפר בשינוי / הכנת אבקת דבק שיניים בשינוי / נתינת טיפות לאבקת טבק / הכנת תחבושת גבס בשינוי / הכנת משחה רפואית בשינוי

הרה"ח הרב אשד חנוך ינקלביץ שליט"א  
 מו"ץ בבית ההוראה המרכזי, חיפה  
 וראש בית מדרש להוראה מאקאווא, קרית אתא

### א.

#### מקור וטעם ההיתר דלישה בשינוי

מבואר בגמרא<sup>1</sup> שישנם מקרים שהתירו לישת בשבת על ידי שינוי, אף על פי שבדרך כלל שינוי אינו מתיר את המלאכה, שהרי אף שמדאורייתא המלאכות אסורות רק כדרכן, אך רבנן אסרו לחרוש או לקצור או להדליק את האור בשינוי. מכל מקום בענייני אכילה מצאנו ג' מלאכות שהתירו חז"ל לעשותם בשינוי גמור: א) במלאכת דש התירו למלול שבולים אם מולל בשינוי כמות מועטת ואוכל<sup>2</sup>. וכן מותר למצוץ פירות בפיו, וביאר המשנה ברורה<sup>3</sup> שנחשב לשינוי. ב) במלאכת לש התירו ללוש בשינוי<sup>4</sup>. ג) במלאכת טוחן התירו לכתוש את התבלינים בשינוי גדול<sup>5</sup>.

ונראה, שהיות ואיסור מלאכה בשינוי הינו מדרבנן, במלאכות אלו הקשורות בענייני סיום הכנת המאכל לאכילה המעשית, ועושה שינוי גמור לא רצו חז"ל לאסור. ויתכן שהטעם כי באופן זה אין הוא רגיל לעשות כמות גדולה ממילא הדבר נראה פחות כדרך מלאכה, ויותר כדרך תיקון המאכל לאכילה ולכן לא גזרו חז"ל.

1. שבת קמ, א דף, ודף קנו, א.

2. שו"ע סי' או"ח סי' שיט סעי' ו.

3. סי' שכ סק"י.

4. סי' שכא וסי' שכד סעי' ג.

5. סי' שכא סעי' ה.

## ב.

## לישת חול ועפר בשינוי

לפי זה יש לעיין לגבי דברים שאינם דברי מאכל האם מותר ללוש אותם בשינוי גמור, שהרי כאן לכאורה לא מועיל היתר זה. אך מאידך יתכן שאף על פי שיסוד ההיתר הוא מצד תיקון המאכל, מכל מקום מאחר ומלאכות אלו הותרו להעשות בשינוי, הן הותרו לגמרי גם בדברים שאין שייך בהם משום תיקון אכילה. ונפק"מ לגבי המגבל בשינוי חול ועפר במים.

וברמ"א<sup>6</sup> כתב שמותר לרחוץ ידיו במורסן הואיל ועושה שינוי בגיבול, מבואר שההיתר נאמר גם שלא בדברי מאכל. וכן משמע במשנה ברורה<sup>7</sup> שהתיר לשטוף כלים ולקחת את החול בידים רטובות מכיון שהוא מגבל בשינוי.

אכן אפשר קצת לדחות את הראיה כי יתכן ששם הדיון הוא לגבי נתינת המים במורסן ובחול, אך לא לעניין הערבוב והלישה בעצמה. ומכל מקום יש לדיון זה כמה השלכות מעשיות כפי שיבואר.

## ג.

## הכנת אבקה דבק שיניים בשינוי

השלכה מעשית לנדון זה היא, האם מותר להשתמש בשבת באבקה המיועדת להדבקת שיניים ותותבות לחניכיים, שמפזרים אותה על השיניים התותבות ואחר כך נותנים אותם בפה, והאבקה מתערבת ברוק ונהפכת לעיסה דביקה שמדביקה את השיניים. וחלק מהפוסקים התירו להשתמש באבקה זו וצירפו כמה טעמים להתיר, והטעם העיקרי משום שנחשב ללישה בשינוי. ראה שו"ת ציץ אליעזר<sup>8</sup> שהתיר היות והוא לש בשינוי על ידי הרוק ולא בידיים, אין לך שינוי גדול מזה, ואין איסור ללוש בשינוי, וצירף עוד כמה טעמים להתיר. גם בשו"ת שבט הלוי<sup>9</sup> צירף טעם זה להתיר, והוסיף, דמכל מקום יעשה בשינוי מימות החול, משום חשש מתקן. ובקובץ מבית לוי<sup>10</sup> כתב, שמספיק שיעשה שינוי קל מימות החול. גם במגדנות אליהו<sup>11</sup> האריך להתיר מפני שאין זה כדרך לישה, והוסיף: שגם לדעת הרמ"א שלא מועיל שינוי בנתינת המים, מכל מקום מבואר במגן אברהם סימן שכו ס"ק י ובמחצית השקל שבכי האי גוונא נחשב שינוי גמור בנתינה ומותר, וכן כתבו בבאר משה<sup>12</sup> ובנשמת שבת<sup>13</sup>.

6. סי' שכו סעי' י.

7. סי' שכג ס"ק לח.

8. חט"ו סי' כה.

9. ח"ד סי' לב.

10. ח"ח ע' טז.

11. ח"ב סי' קכו.

12. ח"ג פסקי הל' שבסוף הספר.

13. סי' שיד.

מאידיך בשמירת שבת כהלכתה<sup>14</sup> ובארחות שבת<sup>15</sup>, ובספר בר גיבול<sup>16</sup>, אסרו להשתמש באבקה זו. ויתכן שיסוד שיטתם מפני שאין היתר של שינוי אלא בדברי מאכל.

היות ודין זה אינו מוכרע נראה להחמיר שאין להשתמש באבקה זו מחשש איסור לישוה, אלא בדבק מיוחד שמורחים על השיניים ומכניסים לפה.

## ד.

### נתינת טיפות לאבקת טבק

השלכה מעשית נוספת, לגבי עירוב טיפות תמצית ריח בטבק. המאמר מרדכי<sup>17</sup> כתב, שטבק שיש בו כבר ריח (שבזה אין איסור משום מוליד ריח) ורוצה לחזק את ריחו, מותר לתת מעט טיפות של תמצית ריח נוזלית לאבקת הטבק. וטעמו, מכיוון שאינו מתגבל על ידי זה, והיות ומעיקר הדין נפסק להלכה כדעת רבי יוסי בר יהודה שבנתינת משקה לאבקה אין איסור גיבול, וגם לדעת רבי מכיוון שנותן רק מעט טיפות אין הטבק מתגבל, ואדרבה מניחים מעט טיפות כדי שלא יתהוו גושים באבקה, אין בזה איסור לש. ואף על פי שבתחילה מתגבל קצת מקום הטיפות, אולם הואיל ואינו מתכוון ללישוה וסופו מוכיח על תחילתו שכשהוא מערב אותו אין שם שום לישוה - מותר.

וכתב במגדנות אליהו<sup>18</sup>, שאף על פי שלענין נתינת הטיפות סומכים על המאמר מרדכי, אולם לענין הגיבול שהוא אסור מדינא, יש להחמיר לעשות בשינוי. וכעין זה כתב בבן איש חי<sup>19</sup>, שאם רוצה לערב את הטיפות בטבק יערב בשינוי, כגון שיסגור את קופסת הטבק ויעבירנה מיד ליד.

נמצא שדעתו שמועיל עירוב בשינוי גם בדברים שאינם דברי מאכל, וכן נראה להלכה שמותר לערב את הטבק בשינוי.

ואף על פי שלענין אבקת דבק שיניים החמירו כדעות שלא מועיל שינוי בדברים שאינם דברי מאכל, כאן סתמנו כהפוסקים המקילים, כי בעצם דעת המאמר מרדכי שאין בעירוב טיפות בטבק איסור גיבול כלל מסתברים מאד, לכן סתמו להקל כשעושה שינוי.

יש לציין את דעת כף החיים<sup>20</sup> שאסר את עצם נתינת הטיפות מפני שחשש לדעת רבי שנתנית המשקה אסור בשבת. וכן פסק באיל משולש<sup>21</sup>.

להלכה: אמנם אין איסור גיבול, אך למעשה יש להחמיר בזה משום מוליד ריח.

14. פי"ד סעי' מ.

15. פ"ו סעי' נו.

16. סעי' מב.

17. סי' שכד סק"ג.

18. ח"ב סי' קיט.

19. שנה שניה פ' משפטים סעי' טו.

20. סי' שכד סק"טו.

21. פ"ד סעי' כג.



ה.

## הכנת תחבושת גבס כשינרי

תחבושת גבס עשויה מתחבושת שספוגה באבקת גבס מיובש שעבר כבר במפעל היצור של התחבושות תהליך מסוים של שרייה במים כדי להצמיד את אבקת הגבס לתחבושת, וכשבאים להשתמש בה שורים אותה במים, וכשהמים נבלעים בתחבושת היא מתרככת ואפשר לעשות ממנה גבס על ידי שחובש אותה על העצם השבורה, ולאחר רבע שעה הגבס מתייבש ומתקשה, ושומר על העצם.

ויש לדון האם יש איסור מהתורה להשרות את התחבושת במים, והאם מותר להכינה בשינרי. ויש לדון בעניין זה מכמה היבטים:

(א) על פי המבואר בגמרא בטור ובשלחן ערוך סימן שכד סעיף ג, וסימן שכא סעיף טז, בשריית אבקת גבס במים בלא שמגבל - נחלקו בזה רבי יוסי בר יהודה ורבי, ומעיקר הדין אנו נוקטים להלכה כדעות הסוברות שאין בזה איסור תורה, אלא שנוהגים להחמיר בזה. ומבואר בפוסקים שבמקום חולי אפשר לסמוך על הדעות הסוברות שאין בזה איסור תורה.

אמנם ישנם דברים שבעצם שרייתם במים הם מתגבלים במים ואין להם צורך בגיבול נוסף, ובאופן זה לכל הדעות יש איסור תורה בשרייתם. ונראה שתחבושת זו כלולה בדברים הללו שמייצרים אותה באופן זה שהגבס יתגבל במים מיד בלי גיבול נוסף, על כן נראה שמצד זה יש איסור תורה בשרייתו.

(ב) יש שרצו לומר שהיות והגבס עבר כבר גיבול במים בתהליך היצור שלו, אין לישה אחר לישה. שנחלקו הפוסקים האם יש לישה אחר לישה, ואף על פי שלהלכה יש להחמיר בזה, יתכן שבמקום חולי יש לסמוך על הפוסקים המקילים שאין לישה אחר לישה.

אמנם במשנה ברורה<sup>22</sup> מבואר שטיט שהתגבל והתייבש - אסור ליתן בו מים ולגבלו ולא אומרים בזה אין לישה אחר לישה. והטעם, מכיוון שהתבטלה הלישה הראשונה. וכן כתבו בספר בר גיבול קיצור הלכות סעיף מה, וארחות שבת פרק ו סעיף ז, לענין בלילה שהתייבשה, וגם במקרה דנן הגבס התייבש לגמרי ואינו ראוי לשימוש אלא על ידי שרייתו במים. ובפרט שהמציאות שחלק גדול מהגבס הוא מפורר לגמרי וחזר למצבו הראשון ומתחבר רק על ידי השרייה הנוספת במים.

(ג) עוד היה מקום לומר על פי הכלל המבואר בפוסקים שכל שמוסיף משקה לעיסה ומדלל אותה הוא היפך פעולת לישה - ומותר, וממילא גם כאן הוא מרכז את הגבס ולא מקשה אותו. אמנם בשביתת השבת וקצות השלחן מבואר לגבי טיט שהתייבש שאסור ליתן בו מים כי על ידי זה הוא נהיה ראוי לשימוש, רואים שאם על ידי זה הוא מעמידו על מתכונתו והופך אותו ראוי לשימוש - אסור ליתן בו מים ולא אומרים בזה שזה היפך פעולת לישה.

(ד) היו שרצו לומר שבשריית התחבושת הגבס הופך אותו לבלילה רכה ולא לבלילה עבה, שהרי אם יהיה לבלילה עבה לא יצליח לכרוך אותו היטב על העצם השבורה, ואם כן איסור נתינתו במים הוא

22. שעה"צ סי' תקן ס"ק ו סי' שכא ס"ק סו.

רק מדרבנן ככל בלילה רכה ומותר לשרותה בשינוי. אולם בשבט הלוי כתב שצריך לבדוק כיצד תראה הבלילה בסוף, והיות והגבס מתקשה ונהיה כאבן נחשב כמכין בלילה עבה.

ה) יש מהאחרונים שהציע שיתנו את התחבושת בשינוי, אבל כבר מבואר בפוסקים שכאשר האיסור הוא נתינת המים על הגבס, לא מצינו שינוי שיתיר זאת.

ובחשוקי חמד<sup>23</sup> כתב שאסור להכין תחבושת גבס לחבישת שבר בעצם, במקרה שאין בזה סכנה, מכיוון שכאשר מכניס את התחבושת למים יש בזה משום מלאכת לש.

ולהלכה נראה, שאסור להכין תחבושת גבס אפילו בשינוי. ובנוסף לכך יש חששות בהמשך התהליך, שבהחלקת הגבס יש משום ממרח, ובכריכתו סביב היד יש חשש בונה. על כן ימתין עד הערב, או יחבוש על ידי נכרי.

## ו.

### הכנת משחה רפואית בשינוי

כתב באיל משולש<sup>24</sup>, שמותר להכין משחה לרפואה שמכינים אותה מאבקה ומים, בשני שינויים שישנה בנתינת המים ויערב שתי וערב. כי לצורך רפואה אפשר לסמוך על הפוסקים כרבי יוסי בר יהודה שאין איסור תורה בנתינת המשקה לאבקה, וכמו שהתירו לצורך מאכל אדם ובהמה כך התירו לצורך רפואה, בפרט שעושה שינוי בנתינה. ולמבואר לעיל הדבר תלוי בדיון האם ההיתר של שני שינויים נאמר רק בדברי מאכל או גם בשאר דברים.

להלכה נראה, שלצורך רפואה אפשר לסמוך על הדעות המקילות.



23. שבת יח, א.

24. פ"ד סעי' כא.

## בענין יציאה עם מסכת קורונה בשבת לרה"ר

סוגיית הגמ' בד"ן יציאה בלוקטמין, ופסק ה'הלכה ברורה' דמותר לצאת במסכה בעת המגיפה / קושיות על הנ"ל, וצ"ב בטעם שהשמיט הב"י את ביאור הרי"ף בסוגיא / תירוץ קושיות הנ"ל ע"פ היתר הרמ"א באיכא אימת מלכות

הרה"ג הרב יואב משה ליפשיץ שליט"א  
כולל 'משכן משה'

### א.

סוגיית הגמ' בד"ן יציאה בלוקטמין, ופסק ה'הלכה ברורה' דמותר לצאת במסכה בעת המגיפה  
איתא במשנה במסכת שבת<sup>1</sup> "לוקטמין<sup>2</sup> טהורין ואין יוצאין בהם", ובגמ'<sup>3</sup> "מאי לוקטמין אמר ר' אבהו חמרא דאכפא רבא בר פפא אמר קשירי רבא בר רב הונא אמר פרמי".

וביאר רש"י ג' פירושים אלו ב'לוקטמין': א. "חמרא דאכפא. חמור הנישא בכתפים הליצנים עושים אותו ונראה כמי שרוכב עליו". ב. "קישרי. אשקצ"א, שמהלכין בהם במקום הטיט". ג. "פרמי. טלמוסא הנקשרת על הפרצוף להבעית הבנים קטנים", ור"ל כעין מסכה ששמים בפורים על הפנים שמטרתה להבהיל אנשים. וכן פסקו הטור והשו"ע<sup>4</sup>.

ובטעם האיסור לצאת במסכה זו לרה"ר, כתב המשנ"ב<sup>5</sup> שהוא מפני שאין זה דרך לבוש אלא כמשאוי.

ולפי הנ"ל פסק בהלכה ברורה<sup>6</sup>, וז"ל: אסור לצאת בשבת לרה"ר במקום שאין עירוב כשהוא מכוסה בתבנית של חיה, או כשלושב מסכה (שרגילים ללבוש בפורים) על פניו, או כשמצמיד לרגליו מין

1. סו, א.

2. כ"ה בגמ' דידן, אבל בטושו"ע (וכן בנוסחי המשניות) הנוסח הוא "אנקטמין אין יוצאים בהם".

3. סו, ב.

4. סי' שא סעי' כ.

5. ס"ק ע. ובשעה צ"ש שם ציין לרמב"ם הל' שבת פי"ט (הלכה טו), שכתב שם "אנקטמין של עץ אין יוצאין בהם בשבת מפני שאינן מדרכי המלבוש ואם יצאו פטורין". וראה עד"ז בשו"ע הרב (סימן שא סעי' טז) "שכל אלו משוי הם ואינם מלבושים ותכשיטין", וציין בהערה ל"לבוש ומשמעות הרמב"ם".

6. חי"ט עמ' קמז.

חתיכות עץ והולך עליהם. ע"כ.

אמנם בנוגע למסכת קורונה פסק שמותר לצאת איתה בשבת, וז"ל: אבל מסכה שמחייבים השלטונות לכסות בה את הפנים בזמן מגפה הדבר פשוט שמותר לצאת בה בשבת לרה"ר ונחשב הדבר ללבוש גמור. עכ"ל. הרי שלטעמו של הרב, מסכה זו נחשבת למלבוש גמור ואין זה דומה לפרמי שבגמ' שמטרתו להבעית את התינוקות וכמו שפסקו הטור והשו"ע.

## ב.

### קושיות על הנ"ל, וצ"ב בטעם שהשמיט הב"י את ביאור הרי"ף בסוגיא

ואני הקטן יש לי הרהורי דברים בפסקו של הרב שליט"א, ואמרתי אספרה דברי וירווח לי. שהרי על אותה סוגיא בגמ', הרי"ף שהוא ראש לראשונים כתב: פירוש פראמי דבר שנותנין על הפה שלא ינתו ממנו הרוק. עכ"ל. ולפי פירוש זה של הרי"ף היא מסכת קורונה שמהותה שלא ינתו הרוק וידביק את חברו, וא"כ לפי דברי הרי"ף לכאורה יהיה אסור לצאת במסכה זו בשבת.

ולהוסיף, דלכאורה תימה קצת על הב"י, שהביא רק דברי רש"י דלעיל ס"א וכן את דברי הרמב"ם שאנקטמין קאי על סנדל של עץ, והשמיט לגמרי דעת הרי"ף. ולכאורה הרי בהקדמתו לספרו ב"י כתב שנשען על ג' עמודי הוראה שבתוכם הרי"ף, וא"כ הוה ליה למיחש להא, ועכ"פ להזכיר את דעת הרי"ף.

ויש להוסיף שלא רק הרי"ף פירש כן, אלא גם ר"ח על הדף והערות פירשו באופן דומה קצת, שפרמי הוא סוג של בגד שקושרים לזקנים על פיהם מחמת הריר היוצא מפיהם. המורם מהנ"ל, שלפי הפירושים של הרי"ף, ר"ח והערות, יש מקום גדול לאסור יציאה בשבת לרה"ר במסכת קורונה.

ועוד יש מקום לדון בזה מדין 'אצולי מטינוף', שהרי חלק ממטרת מסכת הקורונה שלא ידבר וירק על חברו וידביקנו, וא"כ זהו בגדר 'אצולי מטינוף'. והרי פסק השו"ע"י "לא יצא הזב בכיס שעושה להציל מזיבתו שלא יטנף בה וכן אשה נדה וכו'". ובטעם האיסור כתב המשנ"ב"י "ואף על פי כן לא מקרי זה בשם מלבוש, שהוא עשוי רק להצילו מטינוף, וכל אצולי מטינוף משוי הוא, אם לא שהוא מלבוש גמור, וכדלקמן בסעיף יד", דפסק שם השו"ע, שדבר שהוא דרך מלבוש, אע"פ שאינו לובשו אלא משום אצולי מטינוף, מותר לצאת בו בשבת.

ולכאורה בנדו"ד יש לנו לבוא ולטעון שאין המסכה מלבוש גמור, שהרי עינינו רואות שבזמן הרגיל אנשים לא הולכים עם מסכה ברחובה של עיר, וכן גם רופאים שבזמן מלאכתם עוטים מסכה, כשמסיימים מלאכתם מורידים המסכה מעל פניהם<sup>11</sup>. ועל כן כיון שאין לובשים אותה אלא משום

7. ל, ב בדפי הרי"ף.

8. ערך אנקטמין בפירוש השני.

9. סי' שא סעי' יג.

10. ס"ק מח.

11. ולהוסיף, שאף במקומות שמצוי שהולכים עם מסכה, כיון שכל מטרת המסכה היא לאצולי מטינוף ולא הוי דרך

אצולי טינוף ולא הוי דרך מלבוש, א"כ צ"ל חשיב כמושי, כמו שכתב במשנ"ב לגבי כיס של זב.

והנה אף אם נאמר דמסכת קורונה הוי דרך מלבוש וא"כ ליכא לאיסור הוצאה, אעפ"כ יש לחוש בזה שמא יבוא להוריד המסכה ברה"ר כיון שאי"ז נוח לו וכיו"ב, וא"כ נאסור לו לצאת עם מסכה ברה"ר. וע"ד שמצינו, וכן נפסק להלכה בשו"ע<sup>12</sup>, בנוגע לתכשיט שאסור לאשה לצאת בו לרה"ר דילמא תסירם מעליה להראותם לחברתה, וכן דלא יצא האיש בתפילין מפני שצריך להסירם כשיבוא לבית הכסא ויבוא לטלטלם, וכן לא יצא קטן במנעל גדול דלמא נפל ואתי לאתויי.

דמכל הנ"ל חזינן שבמקום שאיכא חשש שמא יבוא לטלטלם ברה"ר, אסרו חכמים לצאת עמו אף אם הוא דרך מלבוש, וא"כ אף בנדו"ד, אף אם נאמר דהמסכה הוי דרך מלבוש, אעפ"כ איכא חשש שמא יוריד המסכה מעל פניו ויבוא לטלטלו.

וכפי המובא בב"י<sup>13</sup> בנוגע לבתי ידים (כפפות), שמביא בשם האגור (סי' תמא) ש"יש אוסרין בתי ידים שקורין גואנט"ש מפני הצינה שמא יפלו מידי, אך אם קשורים קשר של קיימא דליכא למיחש מותר". ושם כתב שבלי הלקט שבתי ידים "אע"פ שיש למצוא בהם צד להיתר יש להחמיר שלפעמים צריך למשמש בשרו מפני כינה או פרעוש וצריך להוציאם מידו ושמא ישכח ויעבירם ד' אמות ברה"ר", וכך פסק בשו"ע<sup>14</sup> דראוי לחוש לדבריו. וא"כ שאול שאלתי דלמא הכי נמי שמא יש לחוש שמא יבוא לגרד באף או שהמסכה תהיה לחוצה על פניו, או שיהיה קשה לו לנשום וכל כיוצא באלו, ויוריד המסכה ויבוא לטלטלה ד' אמות ברה"ר. ויש לי לציין שעניי ראו ולא זר שאנשים היו יוצאים בש"ק מהתפילה מביהכ"נ והיו מורידים המסכה מעל פניהם.

אמנם על זאת נוכל לתרץ שאין לנו לחשוש, חדא משום שאין לנו לגזור גזירות חדשות מדעתנו, דמה שגזרו גזרו ואנחנו לא נוסף מדעתנו, ומה גם שיש חיוב מצד השלטון ללכת במסכה זו, ובתקופה מסויימת היה גם קנס כספי, ועוד יש מקום לומר שמי שמוריד המסכה הרי קרוב הדבר לחילול השם. ועל כן בבתי ידים (כפפות) דלא שייכי כל הני טעמי אסור לילך בהם בשבת, משא"כ בנדו"ד שלא גזרו מתחילה ע"ז, ונוסף לכך איכא טעמים הנ"ל לקולא, שמא יש להתיר. אך עכ"פ קשה כדלעיל דלכאורה הוי משאוי משום דאינו דרך מלבוש.

### ג.

#### תירוץ קושיות הנ"ל ע"פ היתר הרמ"א באיכא אימת מלכות

ואחר כל זאת באנו לתרץ קושיא ראשונה שכל אצולי טינוף שלא במקום לבוש כמושי חשיב לה ואסור לצאת בה לרה"ר בשבת, דיש לנו לתרץ זאת במה שכתב הרמ"א<sup>15</sup> וז"ל "ואותן עיגולים ירוקים

מלבוש, לא מיקרי בשם מלבוש ואסור לצאת בו בשבת, כמבואר בפנים.

12. סי' שא סעי' ז.

13. סי' שא ד"ה וכתב עוד האגור.

14. סי' שא סעי' לו.

15. סי' שא סעי' כג. ומקורו בדרכי משה בשם האור זרוע (סימן פד אות ג).

שגורה המלכות שכל יהודי ישא אחד מהן בכסותו, מותר לצאת בהן אפילו אינו תפור בכסותו רק מחובר שם קצת".

וכתב שם המשנ"ב<sup>16</sup> שטעם ההיתר הוא "דחשיב מלבוש כיון שדרך לצאת בו כל ימי השבוע, ולא חיישינן דלמא יתבייש ושקיל ליה ואתי לאתויי, שאימת מלכות עליו". היוצא מדבריו שכיון שדרך לצאת בו כל ימי השבוע, הוי דרך מלבוש, ולא חיישינן דאתי לאתויי מצד אימת השלטון. ועד"ז אולי יש לומר בנדו"ד, שבתקופת הקורונה כיון שאסור היה לפי החוק לצאת ללא מסכת קורונה לרה"ר, וא"כ דרך מלבוש הוא, שדרך לצאת בו כל ימי השבוע, ואף לא חיישינן דאתי לאתויי משום אימת השלטון שיקבל קנס וכיו"ב<sup>17</sup>, הדבר מותר<sup>18</sup>, ונחשב הדבר שאצולי טינוף במקום מלבוש הוא, ומה גם שיש לנו להוסיף את הקנס הכספי והחילול השם.

ואף לדברי הרי"ף שכתב דאסור לצאת בפראמי קאי על "דבר שנותנין על הפה שלא ינתו ממנו הרוק", דלכאורה היינו ממש מסכה, אעפ"כ בזמן המגיפה דאיכא אימת מלכות, שפיר חשיב דרך מלבוש וכן לא חיישינן דלמא יסיר המסכה מעל פניו.

וא"כ מסתמא בנדו"ד גם השו"ע יודה למה שכתב הרמ"א והמשנ"ב באיכא אימת מלכות, וכשלוש המסכה כל השבוע, ועל כן נאמר שלבוש גמור הוא ויהיה מותר לצאת במסכת קורונה בשבת לרה"ר, וכמו שכבר פסק בהלכה ברורה להתיר הדבר. ומה לנו העניינים לקוטי בתר לקוטי אחרי שכבר פסקו בדבר, ונכון הדבר גם במקום שאין עירוב לצאת במסכה לרה"ר בשבת קודש.



16. ס"ק פג.

17. ולפ"ז לא יוקשה גם מבתי ידיים, דאף אם נאמר שבמסכה יש חשש דילמא אתי לאתויי, הרי בנדו"ד שאיכא אימת מלכות לא חיישינן.

18. אך לפ"ז בזמן שאין מגיפה וליכא אימת מלכות, א"כ יהיה אסור לצאת בה לרה"ר, חדא לא הוי דרך מלבוש, ועוד דאיכא חשש דלמא שליף ואתי לאתויי ד"א ברה"ר.

## בדין טלטול ע"י דבר אחר אי מתחשבים בהפסד המוקצה

דיני טלטול ע"י דבר אחר / דיוקים מדברי רביה"ז שאין להתחשב בהפסד האיסור וסיבת הדבר / מתחשבים בהפסד הנר, ושמא מוקצה קל שאני ואי"צ לנער (כשיש בו הפסד) / נסיון לחלק בין מוקצה גמור מצ"ע לכלי שמלאכתו לאיסור שנעשה בסיס והדחיה לזה / שי' הב"ח שמתחשבים באיסור בעל ערך וההוכחות שרבה"ז לא ס"ל כן / הקושי לומר שחזר בו רביה"ז וס"ל שאין מתחשבים בהפסד האיסור / תירוצו של ה'הלכתא כרב' ומה שיש להעיר בזה

הרד"ת הרב יצחק שמחה מקוביצקי שליט"א  
ר"מ בישיבה

### א.

#### דיני טלטול ע"י דבר אחר

אחד מן האופנים להזיז מוקצה גמור בשבת הוא "טלטול ע"י דבר אחר"<sup>2</sup>, והיינו "כשדבר האסור כבר, הוא מונח על דבר המותר והוא מטלטל בידי הדבר המותר והדבר האסור מיטלטל עמו מאליו, כגון: שמנער בידי את הטבלא או את המפה שהקליפות מונחות עליה כבר, והן ננערות ג"כ ונופלות מעליה מאליהן"<sup>4</sup>.

1. בנוסף להיתר הידוע – טלטול בשינוי מדרך החול, שבאופן זה לא נאסר כלל מוקצה (ראה בשו"ע ר' סי' שח סעי' טו). ובנוסף לטלטול ע"י נכרי שמותר לצורך גופו ומקומו (שם סעי' לב). וראה בהערה הבאה הנפק"מ בין שלושת אופני היתר אלו (שינוי, ע"י נכרי, טלטול ע"י דבר אחר).

2. והנה מבין שלושת ההיתרים הנ"ל (שינוי, ע"י נכרי, טלטול ע"י דבר אחר), טלטול בשינוי הכי קל, דמותר ללא תנאים ואפילו לצורך המוקצה עצמו (ראה שם סעי' טו, ואפשר דמותר אפילו שלא לצורך כלל עיי"ש ואכ"מ), משא"כ טלטול ע"י נכרי נאסר לצורך עצמו של מוקצה (ראה שם סעי' לב. ובטעם הדבר בהרחבה ראה סי' רעו סעי' י). וכן טלטול ע"י דבר אחר נאסר לצורך המוקצה עצמו (וכמבואר בהמשך בפנים).

מבין שני היתרים הנ"ל (ע"י נכרי, טלטול ע"י דבר אחר), טלטול ע"י נכרי קל יותר דרשאי להגביה ישירות, בשונה מטלטול ע"י דבר אחר שהותר רק ע"י ניעור ובאופנים מסוימים בהגבהה (וכמבואר בהמשך בפנים).

אך לאידך, לגבי ההיתר לטלטל מוקצה באמירה לנכרי כתב רביה"ז (סי' רעו סעי' ט) "ואין להורות היתר זה אלא לבני תורה אבל לעמי הארץ אין להתיר שלא יתרגלו באמירה לנכרי וידמו דבר לדבר ויקילו יותר", בעוד שסייג זה לא מצאנו בטלטול ע"י דבר אחר.

3. שו"ע ר' סי' שח סעי' ס.

4. וכל היתר זה הוא רק כאשר ההיתר שמונח עליו האיסור נשאר ועומד בהיתרו, דהיינו שלא נעשה בסיס לדבר האסור (וכגון ששכח איסור זה ע"ג ההיתר או שלא היה מונח האיסור ע"ג ההיתר כל בין השמשות וכיו"ב), אך אם נעשה ההיתר בסיס לדבר האסור ודאי שאסור להגביה או אפי' לנער דנעשה אסור לגמרי כדין האיסור שעליו (ראה שו"ע ר' סי' שח סעי' י).

והנה לגבי היתר זה דטלטול ע"י דבר אחר<sup>6</sup> נאמר הסייג<sup>7</sup> "ואסור להגביה הטבלא או המפה עם הקליפות שעליה ולטלטלה למקום אחר אלא צריך לנערן ממנה מיד", והיינו שטלטול ע"י דבר אחר הותר רק בנייעור ההיתר ושממילא ניזון ונופל האיסור, אך לא נאמר היתר זה כשמגביה ההיתר שמונח עליו האיסור.

ובטעם הדבר<sup>8</sup> "ואע"פ שדבר המותר הוא שמטלטל ונושא בידיו למקום אחר ודבר האסור מיטלטל עליו מאליו, מכל מקום לא התירו לטלטל מוקצה ע"י דבר אחר טלטול גמור כל שאפשר לנערן ממנו מיד, שהנייעור אינו טלטול גמור ע"י דבר אחר שכלאחר יד הוא".

והיינו שיש ב' אופנים לטלטול ע"י דבר אחר:

א. ע"י נייעור ומיקרי טלטול שאינו גמור. ב. ע"י הגבהה ומיקרי טלטול גמור. ולא התירו את האופן ה' בטלטול ע"י דבר אחר כשאפשר להסתפק באופן הא', ולכן אם יכול לנער את האיסור טרם שמגביה ההיתר – עליו לנערן תחילה.

ובלשון רבה<sup>9</sup> "דבר האסור בטלטול שמונח על דבר המותר . . מותר לטלטלו אף שגם האיסור שעליו מיטלטל עמו מאליו, אלא שאם אפשר לנער האיסור ממנו מיד – צריך לנערן מתחלה ואחר כך יטלטל ההיתר בלבד למקום שצריך אליו".

בנוסף לסייג הנ"ל בהיתר דטלטול ע"י דבר אחר, מצינו בו סייג נוסף והוא<sup>10</sup> ש"אם אינו צריך לא לגוף הכר ולא למקומה אלא שחושש שלא יגבנו המעות שעליה – אסור אפילו לנערה כדי שיפלו המעות תחתיה, מפני שלא התירו טלטול על ידי דבר אחר אלא כשמטלטל בשביל דבר המותר ולא בשביל דבר האסור".

והנה בנוגע לסייג הראשון שטלטול ע"י דבר אחר הותר בנייעור ולא בהגבהה, מצאנו שישנם כמה אופנים שבהם כן יהיה מותר לטלטל ההיתר כשהמוקצה עליו ולא יצטרך לנער המוקצה תחילה וכפי שמפרט רבה<sup>11</sup>:

א. "אי אפשר לנער", וכגון: חבית בין החביות<sup>12</sup>, שאי אפשר לנער החבית שמונחת עליה האבן מפני שהיא צמודה לחביות שלידה, ולכן יכול להגביה החבית עם האבן שעל גבה ללא צורך בנייעור תחילה.

ד), וכמו שאסור להגביה או להזיז אפי' מקצת המוקצה (ראה שו"ע"ר סי' שח סעי' יד וסעי' עט) הוא הדין שאסור להזיז היתר זה (אלא בשינוי או ע"י נכרי, ראה הע' 1), וכל הנכתב בפנים הוא רק כאשר ההיתר לא נעשה בסיס ולכן באנו לדין "טלטול [איסור] ע"י דבר אחר [המותר כי אינו נעשה בסיס]".

5. הסייג הנאמר לקמן בפנים הוא רק בהיתר טלטול ע"י דבר אחר ולא בשאר ההיתרים (שינוי, ע"י נכרי) ראה בהערה 2.

6. שם סעי' סא.

7. שם.

8. סי' שט סעי' ד.

9. שם סוף סעי' ו'.

10. שם סעי' ד.

11. שם סעי' ו'.



ב. "שיהיה איזה הפסד בדבר המותר אם ינער את האיסור", כגון כלכלה מליאה פירות והאבן בתוכה, שאם ינער הכלכלה כדי להפיל את האבן יפלו גם הפירות ויטנפו<sup>12</sup>.

ג. "שלא יספיק לו הניעור להשלים בו הצורך שהוא צריך לטלטול זה", וכגון שצריך את המקום בו נמצא ההיתר שעליו מונח האיסור, שאם ינער תחילה האיסור מההיתר, לא יועיל לו הניעור שהרי האיסור יפול למקום שהוא צריך אותו פנוי, ולכן במקרה זה יהיה "מותר לטלטל ההיתר עם האיסור שעליו".

## ב.

### דיוקים מדברי רביה"ז שאין להתחשב בהפסד האיסור וסיבת הדבר

והנה באפשרות הב' דמותר להגביה ההיתר שמונח עליו האיסור ואינו צריך לנער תחילה, דייק רבינו לכתוב "שיהיה איזה הפסד בדבר המותר", והיינו שרק בדאיכא הפסד לדבר המותר ע"י הניעור או רשאי להגביה ואי"צ לנער מתחילה, משא"כ בדאיכא הפסד בדבר האסור - יהיה אסור להגביה ההיתר שנמצא עליו האיסור, אלא עליו לנער מתחילה הגם שע"י זה ייפסד האיסור.

ועד"ז יש לדייק מהלכה אחרת שכתב רביה"ז<sup>13</sup> וז"ל: "אם אפשר לנער האיסור בלבד - צריך לנער מתחלה ואחר כך יטלטל הכלי עם ההיתר למקום שירצה, ואם אי אפשר לנער האיסור מבלעדי ההיתר - ינער גם ההיתר עמו אם אין הפסד בניעורו".

והדיוק הוא: בתחילת ההלכה כשע"י הניעור יכול להפיל את האיסור לבד כתב ש"אם אפשר לנער האיסור בלבד - צריך לנער מתחלה" ולא הזכיר כלל שאם יש הפסד באיסור ע"י הניעור שאין צריך לנער, והיינו שאם ע"י הניעור אפשר להפיל את האיסור - עליו להפילו ולא מתחשבים בשום דבר אחר, בשונה ממה שכתב בהמשך ההלכה במקרה שע"י הניעור לא יצליח להפיל רק את האיסור אלא גם את ההיתר שהוסיף וכתב שאם יש הפסד בניעור - מותר להגביה ואינו צריך לנער מתחילה.

מדיוק זה מוכח דלא מתחשבים בהפסד האיסור כלל ולכן "אם אפשר לנער האיסור בלבד - צריך לנער מתחילה" משא"כ אם ע"י הניעור יהיה הפסד בדבר המותר - אינו צריך לנער אלא רשאי להגביה מתחילה<sup>14</sup>.

12. שם סעי' ה.

13. סי' שי סעי' יז.

14. וכן דייקו מהלכה זו בהערות לשוע"ר בהוצאה החדשה (קה"ת) לסי' רעו סעי' ו הע' ק.

אך מדבריהם נראה שדייקו מכך שכתב רביה"ז "ינער גם ההיתר עמו אם אין הפסד בניעורו" והיינו שאם יש הפסד בהיתר ע"י הניעור רשאי להגביה מתחילה. אך לכאורה אין זה מוכרח (לגמרי עכ"פ), דאפשר לומר שכוונת רביה"ז היא ש"ינער גם ההיתר עמו [דהיינו כשיש גם היתר על גבי דבר המותר בנוסף לדבר האסור ששם יכול לנער כאשר] אם אין הפסד בניעורו" היינו אם אין הפסד כלשהו (בין בדבר האסור ובין בדבר המותר) בניעור האדם (ולא בניעור ההיתר). הגם שדיבר על ההיתר, מ"מ אפשרי ללמוד שהפירוש "ניעורו" קאי על האדם). ויל"ע.

אך ההוכחה בפנים אינה מדיוק הנ"ל כלל, אלא מכך שלגבי האיסור כתב רביה"ז שאם אפשרי לנער ינער, ולא כתב שום סייג בכך, בשונה מהמשך ההלכה שמדבר גם על ניעור ההיתר ואז מוסיף שאם יש הפסד רשאי להגביה (ומשום זה מוכרחים לכאורה לפרש שהכוונה ב"ניעורו" היא לדבר המותר מכך שבריש ההלכה לא חילק) וכפנים.

ונראה לומר שהטעם לחילוק הנ"ל (שמתחשבים בהפסד ההיתר ולא בהפסד האיסור) ובפשטות:  
ע"פ המבואר לעיל שההיתר לנער או לטלטל מוקצה ע"י דבר אחר הוא רק כשהטלטול הוא לצורך  
דבר המותר, משא"כ כאשר הטלטול הוא לצורך המוקצה, כגון בחושש שיגנבו המעות וכיו"ב, אסור  
לטלטל ע"י דבר אחר אפי' רק מנער.

די"ל עד"ז בנדו"ד: כאשר יש הפסד בדבר האסור, נמצא שאם יגביה ההיתר שעליו האיסור ולא  
ינער מתחילה הוי מטלטל לצורך דבר האסור, ואף שמטרת טלטולו היא לצורך דבר המותר, הרי  
סוכ"ס הטעם ש(לא נייער המוקצה אלא) מגביהו הוא לצורך דבר האסור שלא יפסד.

וכ"ש הוא: אם לצורך האיסור לא הותר אפי' נייער ההיתר כדי לשמור על האיסור, ודאי שיש  
לאסור הגבהת ההיתר כדי לשמור על האיסור (הגם שמטרת טלטלו הוא עבור דבר המותר וכדלעיל).

ואולי זהו טעמו של רביה"ז שרק אם יש הפסד בדבר המותר מתחשבים בכך ומתירים להגביה ללא  
צורך בנייעור תחילה, אבל כאשר יש הפסד בדבר האסור אין להתחשב בכך כדי להתיר להגביה ההיתר  
שעליו האיסור, אלא עליו לנערו תחילה כדי להפיל את האיסור הגם שייפסד.

### ג.

#### מתחשבים בהפסד הנר, ושמא מוקצה קל שאני ואי"צ לנער (כשיש בו הפסד)

אמנם לכאורה מצינו סתירה בדברי רביה"ז בדין זה אי מתחשבים בהפסד דבר האסור, וכמו  
שכבר העירו בכמה וכמה מקומות<sup>15</sup>, דהא פסק רביה"ז<sup>16</sup> בנוגע לנר שדולק מע"ש המונח על השולחן  
(והשולחן נעשה בסיס לאיסור ולהיתר<sup>17</sup>):

"ואם צריך לגוף השולחן לטלטלו למקום אחר . . . ואם אי אפשר לנער (כגון שהוא צריך עוד לנר זה  
במקום האחר או שיש חשש הפסד בנייעור זה שלא ישבר הנר) רשאי לטלטלנו בעוד הנר עליו". והיינו  
שאף בדאיכא הפסד לדבר האסור בנייעורו מותר לטלטל המוקצה ע"י דבר אחר, ולכאורה דברי רבינו  
כאן סותרים את המדויק מדבריו שהובאו למעלה, שמותר לטלטל רק בדאיכא הפסד לדבר המותר.

בהשקפה ראשונה היה אולי ניתן לבאר:

הכא עסקינן בנר, ונר הוא כלי שמלאכתו לאיסור<sup>18</sup>, ודינו שמותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו ולא  
לצורך עצמו<sup>19</sup> ומיקרי מוקצה שאינו גמור<sup>20</sup>, בשונה מהדוגמאות שהזכירו לעיל (אבן, מעות וכיו"ב)

15. ראה למשל במצוין בהוצאה החדשה (קה"ת) לשוע"ר לסי' רעז הע' ק, וכן לסי' שח הע' גג. לקמן יוזכרו חלק  
מהתיווכים שהוצעו במ"מ הנ"ל, ומה שלכאו' יש להעיר עליהם.

16. סי' רעז סעי' ו.

17. מחמת הלחם (שלצורך השבת) שהיה מונח על השולחן כבר בבין השמשות (וכמבואר שם).

18. ראה סי' שח סעי' לג.

19. שם סעי' יב.

20. שם סעי' יג, ומפורש יותר בסעי' כב ובכ"מ.

שדינים שאסור לטלטלם אף לצורך גופם ומקומם<sup>21</sup> ונקראים מוקצה גמור<sup>22</sup>.

ולכן: הגם שהנר אסור לטלטלו לצורך עצמו דהיינו כדי שלא ייפסד וכיו"ב, מ"מ כאשר אינו מטלטלו בידיו אלא ע"י דבר אחר דהיינו שמנער היתר ובאופן ממילא נופל האיסור, רשאי לעשות זאת בכלי שמלאכתו לאיסור. וההלכה שהובאה לעיל, שטלטול ע"י דבר אחר נאסר לצורך האיסור היינו דוקא במוקצה גמור ולא במוקצה הקל, כלי שמלאכתו לאיסור<sup>23</sup>.

וכמו"כ יש לומר, שגם ההלכה שהובאה לעיל - שאסור להגביה אם אפשר לנער - נאמרה דוקא במוקצה גמור ולא במוקצה הקל<sup>24</sup>. ולפי"ז קושיא מעיקרא ליתא, דכלי שמלאכתו לאיסור הנמצא על גבי היתר אין שום תנאים בהזת והגבהת ההיתר, וממילא ודאי שרשאי לטלטלו לכל מקום שירצה, ולכן פסק רבה"ז לגבי הנר שאם "יש חשש הפסד בניעור זה . . . רשאי לטלטלנו בעוד הנר עליו".

אלא שודאי ביאור זה אינו נכון:

שהרי כתב רבה"ז לפנ"ז "ואם צריך לגוף השלחן לטלטלו למקום אחר אם אפשר לנער ממנו הנר ינערו ממנו מתחילה ע"י שיטה השלחן וכו'". והיינו שהצריך לנער תחילה את הנר מהשלחן ורק אח"כ התיר להגביהו. ולפי"ז נמצא שגם בכלי שמלאכתו לאיסור אמרי' את ההלכה הנ"ל - שאסור להגביה אם אפשר לנער (וראה הערה<sup>25</sup>).

אך מ"מ עדיין מסתבר לומר שההלכה שהובאה לעיל - שאם יש הפסד בדבר האסור אסור להגביה וצריך לנער - נאמרה דוקא בהפסד מוקצה גמור, אך במוקצה הקל מתחשבים בהפסדו ויהיה מותר להגביה ואין צורך לנער תחילה.

ובאם כנים הדברים, סתירה מעיקרא ליתא, דהרי נר הוא כלי שמלאכתו לאיסור ולכן אם "יש חשש הפסד בניעור זה . . . רשאי לטלטלנו בעוד הנר עליו", משא"כ בנוגע למוקצה גמור הדין הוא שאם יש "איזה הפסד בדבר המותר אם ינער את האיסור" אז רשאי להגביה ואין צורך לנער תחילה (ולא כשיש הפסד בדבר האסור, דהיינו מוקצה גמור)<sup>26</sup>.

21. שם סעי' ה, והגדרתם היא "מוקצה מחמת גופו" ראה שם.

22. ראה במצוין בהערה 20.

23. ולכא"ו יש לדייק דין זה מכך שכל הדוגמאות הנזכרות לגבי טלטול ע"י דבר אחר שנאסר לצורך האיסור מיירי במוקצה גמור והיינו אבנים, מעות וכיו"ב (ראה סי' שט סוף סעי' ו. וכן בסי' שיא סעי' יד ובכ"מ) ולא במוקצה שאינו גמור דהיינו כלי שמלאכתו לאיסור, ולפי המתבאר בפנים הדוגמאות הנ"ל אינם סתם כדוגמאות אלא בדוקא.

24. ולכא"ו יש לדייק דין זה מכך שכל הדוגמאות הנזכרות לגבי טלטול ע"י דבר אחר דאסור להגביה לפני שמנער תחילה, והיינו עצמות וקליפות שאינם ראויים לכלום (ראה סי' שח סעי' ס), אבנים (ראה סי' שט סעי' ה), ולא במוקצה שאינו גמור דהיינו כלי שמלאכתו לאיסור, ולפי המתבאר בפנים הדוגמאות הנ"ל אינם סתם כדוגמאות אלא בדוקא.

25. וחשוב להעיר דלפי האמת (כמו שאכן יובא בפנים) הגם שנור הוא כלי שמלאכתו לאיסור מ"מ הנר דעסקינן ביה הכא הוא מוקצה גמור (מחמת היותו בסיס לשלהבת), וא"כ אין דחיה כלל להנ"ל, ושפיר אפ"ל שהלכה המחייבת נייעור לפני הגבהה נאמרה רק במוקצה גמור ולא במוקצה הקל. ובפרט שכך נראה מהדוגמאות שנאמרו באיסור זה (ראה בהערה הקודמת).

26. וראה שכן כתב ליישב (באופן השני) בהלכתא כרב להר"ד טברדוביץ' שליט"א (סי' שט הע' 7) אמנם ללא כל הפלפול וההשוואה בפנים לדין הנייעור, אלא כתב לחלק שבסי' רעז מיירי בנר שהוא מוקצה קל משא"כ בסי' שט. אך ראה בפנים

אך ודאי שביאור זה אינו נכון<sup>27</sup>:

שהרי עסקינן בנר הדולק מערב שבת שדינו הוא<sup>28</sup> "שהנר נעשה בסיס" לשלהבת "שהיא מוקצה"<sup>29</sup> גמור<sup>30</sup>, ולכן<sup>31</sup> "מפני שהיה בסיס לשלהבת הדולקת בו שהיא מוקצה - נעשה הנר מוקצה כמוה".

וא"כ הגם שנראה ומסתבר לחלק בין כלי שמלאכתו לאיסור לבין מוקצה גמור (בחייב לנער קודם ההגבהה ועכ"פ שלא מתחשבים בהפסד האיסור), מ"מ דין הנר הכא הוא מוקצה גמור (מחמת היותו בסיס לשלהבת) ובכ"ז התיר רביה"ז הגבהת השולחן ולא הצריך לנער תחילה כש"ש חשש הפסד בניעור זה שלא ישבר הנר", ואילו בהלכה שהובאה לעיל פסק שיהיה מותר להגביה ואין צורך לנער תחילה רק כ"שיהיה איזה הפסד בדבר המותר" והיינו שלא מתחשבים בהפסד האיסור!?

#### ד.

נסיון לחלק בין מוקצה גמור מצ"ע לכלי שמלאכתו לאיסור שנעשה בסיס והדחיה לזה

לכאור' היה נראה לתרץ (וע"ד החילוק הנ"ל) ובפשטות<sup>32</sup>:

הגם שהנר הכא הוא מוקצה גמור, מ"מ יש לחלק בין הנר שהוא מצד עצמו כלי שמלאכתו לאיסור אלא שנעשה מוקצה גמור מחמת היותו בסיס לשלהבת, לבין דברים שהם מחמת עצמם מוקצה גמור וכגון אבן או מעות וכיו"ב.

וניתן לכאור' לומר: הגם שהנר כאן הוא מוקצה גמור ולכן ודאי שאין לטלטלו לצורך עצמו (דבנוסף לכך שכלי שמלאכתו לאיסור נאסר בטלטול לצורך עצמו<sup>33</sup> כ"ש הכא שנאסר בטלטול לצורך גופו ומקומו, וכדין בסיס לאיסור<sup>34</sup>), מ"מ כאשר אינו מטלטלו בידי אלא ע"י דבר אחר דהיינו שמנער ההיתר ובאופן ממילא נופל האיסור, רשאי לעשות זאת בדבר שהוא מצ"ע כלי שמלאכתו לאיסור אלא שנעשה בסיס לאיסור.

וההלכה שהובאה לעיל, שטלטול ע"י דבר אחר נאסר לצורך האיסור היינו דוקא בדבר שהוא מצד עצמו מוקצה גמור, ולא בדבר שמצד עצמו הוא מוקצה הקל דהיינו כלי שמלאכתו לאיסור אלא שע"י

(לאחרי בקשת סליחה מכ"ת) מה שיש להעיר בזה.

27. בנוסף לכך שזה נסתר ממש"כ רבינו בסי' שח סעי' ה דמיידי במוקצה גמור ומשמע שמתחשבים בהפסדו (ראה לקמן אות 1).

28. סי' רעז סעי' 1.

29. סי' רעט סעי' א.

30. השלהבת היא מוקצה גמור, ולא מוקצה שאינו גמור שהרי היא מוקצה מחמת גופו (ולא כלי שמלאכתו לאיסור) שדינו שאסור בטלטול אפי' לצורך גופו ומקומו (ראה בנסמן בהערות 20, 21).

31. שם.

32. וכמו שאכן תירצו בקובץ הערות וביאורים (אהלי תורה) גל' תשלז עמ' 59. ובפנים הובאו כמה וכמה הוספות הן במהות הת' והן במהות הדחיה, ועד שהתוס' לכאור' מרובה על העיקר.

33. ראה במצוין בהערה 19.

34. שיובא לקמן דינו בפרטות.

הבסיס נעשה מוקצה גמור<sup>35</sup>.

וכמו"כ יש לומר, שגם ההלכה שהובאה לעיל - שאסור להגביה אם אפשר לנער - נאמרה דוקא בדבר שהוא מוקצה גמור מצ"ע ולא בדבר שמצ"ע הוא מוקצה הקל (אלא שנעשה בסיס לדבר שהוא מוקצה גמור).

וגם אם נתעקש ונאמר שהלכה זו נאמרה גם בדבר שמצ"ע הוא מוקצה קל, עכ"פ מסתבר לומר שההלכה שהובאה לעיל - שאם יש הפסד בדבר האסור אסור להגביה וצריך לנער - נאמרה דוקא בהפסד דבר שהוא מצ"ע מוקצה גמור, אך בדבר שמצ"ע הוא מוקצה קל מתחשבים בהפסדו ויהיה מותר להגביה ואין צורך לנער תחילה.

באם ננים דברים אלו, אפשר ליישב את הסתירה הנ"ל: מכיון שגם מצ"ע הוא כלי שמלאכתו לאיסור, לכן אם "יש חשש הפסד בניעור זה שלא ישבר הנר רשאי לטלטלנו בעוד הנר עליו", משא"כ בנוגע לדבר שהוא מוקצה גמור מצ"ע הדין הוא שאם יש "איזה הפסד בדבר המותר אם ינער את האיסור" אז רשאי להגביה ואין צורך לנער תחילה (ולא כשיש הפסד בדבר האסור מצ"ע, דהיינו מוקצה גמור מצ"ע).

אך נראה שחילוק הנ"ל אינו נכון<sup>36</sup>, דהנה לגבי דינו של היתר שהונח עליו איסור ונעשה בסיס אליו כתב רביה"ז<sup>37</sup> שדינו של הבסיס הוא "ונאסר בטלטול", ורביה"ז לא הסתפק בכך שנאסר הבסיס בטלטול אלא הוסיף "כמוהו" ויתירה מזו "ממש", דהיינו שדין הבסיס הוא לגמרי כדין האיסור שעליו לכל דבר ועניין ולכן כתב "ונאסר בטלטול כמוהו ממש"!

וא"כ לא מסתבר לחלק שכל הדין האוסר לנער היתר שמונח עליו איסור לצורך האיסור הוא רק בדבר שהוא אסור מצ"ע, וממילא לחלק ולומר שכל הדין האוסר להגביה כשאפשר לנער הוא רק בדבר שהוא אסור מצ"ע או עכ"פ הדין שלא מתחשבים בהפסד האיסור הוא רק בדבר שאסור מצ"ע, שהרי כתב רביה"ז "ונאסר בטלטול כמוהו ממש" והיינו לגמרי ולכל דבר ועניין. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מהו טעם ההבדל בין נר שהוא בסיס לשהלבת שמתחשבים בהפסדו לבין אבנים ומעות שלא מתחשבים בהפסדם.

ה.

שיי' הב"ח שמתחשבים באיסור בעל ערך וההוכחות שרכה"ז לא ס"ל כן

ויש מי כתב<sup>38</sup> לתרץ את הסתירה הנ"ל, ע"פ דברי הב"ח.

35. ולכא"ו יש לדייק דין זה מכך שכל הדוגמאות הנזכרות לגבי טלטול ע"י דבר אחר שנאסר לצורך האיסור מיירי במוקצה גמור מצ"ע, והיינו אבנים מעות וכיו"ב (ראה סי' שט סוף סעי' ו. וכן בסי' שיא סעי' יד ובכ"מ), ולא במוקצה שאינו גמור מצ"ע דהיינו כלי שמלאכתו לאיסור, ולפי המתבאר בפנים הדוגמאות הנ"ל אינם סתם כדוגמאות אלא בדוקא.

36. בנוסף לכך שהתירוץ בפנים נסתר משוע"ר סי' שח סעי' ה דמיירי בדבר שהוא מוקצה גמור מצ"ע ומ"מ משמע שמתחשבים בהפסדו (ראה לקמן אות ו).

37. סי' שט סעי' ד.

38. קובץ הערות וביאורים (אהלי תורה) גל' תשלח עמ' 93.

דכתב הב"ח<sup>39</sup>: "וה"ה כל כיוצא בזה, היכא דאיכא בדבר האיסור הפסד ממון לא החמירו עליו להשליכו לאיבוד, משא"כ אבן דלא חשיב כלל החמירו עליו להשליכו לאיבוד".

והוסיף המתרג' הנ"ל דמש"כ רביה"ז בהלכה שהובאה לעיל "שיהיה איזה הפסד בדבר המותר אם ינער את האיסור" דאז רשאי להגביה ואינו צריך לנער תחילה, הוא כי מיירי באבן דהיינו דבר שאינו חשוב כלל.

וזה בשונה מהלכה הנ"ל לגבי הנר שיש לו חשיבות ולכן פסק בזה רביה"ז דאם "יש חשש הפסד בניעור זה שלא ישבר הנר רשאי לטלטלנו בעוד הנר עליו".

אך יש להעיר על תי' זה, דהגם שכך פסק הב"ח מ"מ נראה דרביה"ז לא ס"ל כמוהו:

א) בהלכה הנ"ל<sup>40</sup> שבה התיר להגביה ללא צורך בניעור תחילה כ"שיהיה איזה הפסד בדבר המותר אם ינער את האיסור" רביה"ז לא הזכיר כלל שמדובר בדבר איסור שאינו שווה ערך כאבן וכיו"ב אלא סתם ולא פירש "דבר האסור בטלטול שמונח על דבר המותר וכו'", ועל זה כתב את ההיתר הנ"ל שהוא רק בהפסד דבר המותר. ואדרבה מכך שלא חילק משמע דפליג על הב"ח הנ"ל דקאי על כל סוגי דברים האסורים, והיינו גם דברים שהם שוי ערך.

ב) לעיל (אות ב) הובא דיוק (הב') מדברי רביה"ז שס"ל שלא מתחשבים בהפסד האיסור, ושם<sup>41</sup> העמיד את המקרה "ואפילו אם דבר המותר חשוב יותר", ולא כתב "דבר המותר חשוב" וכיו"ב.

והיינו שבנוסף לזה שלא סייג איסור הנ"ל (שאין להתיר להגביה ללא נייעור תחילה) כאשר האיסור הוא שווה ערך (אלא שדבר המותר שווה יותר ממנו) ויש חשש שיפסד האיסור (כשי' הב"ח הנ"ל), הנה דייק לכתוב "דבר המותר חשוב יותר" והיינו דמיירי להדיא שדבר האיסור גם בעל ערך אלא שדבר המותר שווה יותר ממנו.

ובפרט<sup>42</sup> שבהלכה הקודמת (לפסק הנ"ל)<sup>43</sup> כתב "שכלי שנעשה בבסיס לאיסור ולהיתר מותר לטלטלו והוא שדבר המותר חשוב מדבר האסור, אבל אם דבר האסור חשוב יותר מדבר המותר הרי

39. סי' שי ד"ה ואם.

40. והיינו סי' שט סעי' ד, ששם כותב היתר זה (שמתחשבים בדבר המותר). משא"כ בסעי' לאחריו (סעי' ה) שם אכן מיירי אודות אבן.

ודוחק גדול לומר שגם בסעי' ד' מיירי דוקא באבן ולא בשאר דברים האסורים שהרי סתם שם ולא פירש כלל (ומה שבסעי' ה מיירי באבן, אפשר לומר שאינו בדוקא אלא מפני שזוהי הדוגמא במשנה (שבת קמא, ב) ונגרר אחריה (וכדרך הפוסקים, כפשוטו), והסיבה לכך שזה הדוגמא במשנה הוא משום שזה הדבר המצוי והרגיל).

ובפרט שבסעי' ו' מיירי בדבר שהוא שווה ערך ("מעות על הכר"), והגם שאולי אפשר לומר שלא שייך שיהיה נזק למעות באם יפלו על הקרקע, מ"מ שייך חשש שיגנבו וכיו"ב וכמו שאכן מסיים בסוף סעי' זה "שחושש שלא יגנבו המעות שעליה".

41. סי' שי סעי' יז.

42. דהנה דיוק זה מופיע כבר לעיל (סי' שט סעי' ד) "דבר המותר בטלטול שחשוב יותר מדבר האסור" (ועל זה פסק רביה"ז שאין להגביה אם יכול לנער אא"כ "יהיה איזה הפסד בדבר המותר"), והדגש לדייק דוקא מהלכה הנ"ל (סי' שי סעי' יז), הוא מפני ה"בפרט" שמתחדש דוקא בהלכה זו וכפנים.

43. שם סעי' טז.

ההיתר בטל אצל האיסור וכו", והיינו שדן כשדבר המותר והאיסור בעלי חשיבות אלא שאחד שווה יותר מהשני<sup>44</sup>. ועל זה פסק רביה"ז (בהלכה אח"כ) "ואפילו אם דבר המותר וכו", והיינו שגם כאשר האיסור בעל ערך אלא שדבר המותר שווה יותר ממנו (ולכן לא נעשה הכלי בסיס רק לאיסור), מ"מ מותר להגביה את הכלי ואי"צ לנער מתחילה רק כאשר יש הפסד בדבר המותר!

ומוכח אפוא שרביה"ז לא ס"ל כשיטת הב"ח, אלא ס"ל דגם כאשר דבר האיסור בעל ערך אין להתחשב בו כלל, ולכן עליו לנער תחילה את ההיתר שעליו מונח האיסור הגם שייפול וינזק, אלא א"כ "יהיה איזה הפסד בדבר המותר אם ינער את האיסור" דאו רשאי להגביה ואי"צ לנער תחילה.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מאי שנא הנר שנעשה בסיס לשלהבת שהתיר רביה"ז להגביה את השולחן בעוד שהנר עליו כש"ש חשש הפסד בניעור זה שלא ישבר הנר רשאי לטלטלנו בעוד הנר עליו?!

## ג.

### הקושי לומר שחזר בו רביה"ז וס"ל שאין מתחשבים בהפסד האיסור

לכאור' היה ניתן לתרין:

רביה"ז חזר בו ממה שהתיר להתחשב בהפסד האיסור דהיינו הנר, ובפרט לפי הכלל הידוע<sup>45</sup> שהלכות שהסתפק בהם רביה"ז העמידם בחצאי עיגול. ואפשר לומר<sup>46</sup> שזוהי הסיבה לכך שאת ההלכה אודות הנר (שיש להתחשב בו שלא ישבר) העמיד רביה"ז בחצאי עיגול להורות שהוא מסופק בכך.

ולפי"ז ניתן היה לומר שאכן ההלכה בנוגע לנר הנ"ל סותרת לגמרי את ההלכות האוסרות להתחשב בהפסד האיסור, אך אין זה קושיא על דברי רביה"ז, כי בהתחלה (סי' רעז) פסק להתחשב באיסור אך לא היה זה החלטי אצלו (ולכן העמיד הלכה זו בחצאי עיגול), אך כעבור זמן (סי' שט) התברר אצלו הספק שאכן אין מתחשבים באיסור ולכן פסק "שיהיה איזה הפסד בדבר המותר אם ינער את האיסור"<sup>47, 48</sup>.

44. וכמוכח גם מהמשך ההלכה (שם) "ואם ההיתר אינו חשוב אצלו מחמת רוב עשרו אע"פ שהוא חשוב וכו" מ"מ נעשה בסיס לאיסור מפני שהאיסור חשוב יותר לגביו, אך לרוב העולם (כשהם הבעלים) הגם שהאיסור חשוב מ"מ מכיון שההיתר חשוב יותר לא נעשה בסיס, ובהמשך ישיר לכך מופיעה ההלכה שיש להתחשב בהפסד דבר המותר (ולא דבר האסור)!

45. אג"ק ח"ב ע' קמוד.

46. וראה בהלכתא כרב (לקט מגדולי ישראל. ע' 71 ואילך) שייתכן סיבות אחרות להעמדת הלכות בחצאי עיגול.

47. עד"ז יש שרצו לתווך את הסתירה בדין מוקצה שהגיע לידו במזיד האם עליו לעזבו מיד (כך משמע מסי' שח סעי' יג שכתב "ואפילו אם שכח" ולא מזיד) או שרשאי לטלטלו למקומו (כך מפורש בסי' שז סעי' לו "לפי שאף ישראל התופס מוקצה בידו בזדון . . מותר לטלטלו וכו") - דההיתר להמשיך לטלטלו למקומו העמידו רביה"ז בחצאי עיגול ואפ"ל שחזר בו מהיתר זה. וראה בהלכתא כרב (סי' שח הע' 18) מה שפלפל בזה.

ולהעיר: הקושי (הראשון) שנכתב בפנים לכך שחזר בו רביה"ז בנוגע להתחשבות בהפסד האיסור, הוא קשה גם לתיווך זה. 48. ולפי זה יש לבאר גם הדין הראשון המופיע בחצע"ג "כגון שהוא צריך עוד לנר זה במקום האחר". שבעיקר דין זה יש להסתפק אי נחשב טלטול לצורך דבר האסור שנאסר:

## אך יש להעיר על תירוץ זה:

א. הגם שמצינו בכמה וכמה מקומות שאכן חזר בו רבה"ז ממה שכתב, וכמו החזרות הידועות משו"ע למהדורא תניינא (הלכות השכמת הבוקר), לפסקי הסיידור, להלכתא רבתא לשבתא ועוד. אך המכנה המשותף לכל הנ"ל הוא שהם חזרות מחיבור אחד (השו"ע) לחיבור אחר (כדוגמאות הנ"ל), ולא באותו חיבור עצמו וכ"ש שלא באותם הלכות. וא"כ אפשר ומסתבר שלא ניתן לומר שחזר בו רביה"ז באותו חיבור עצמו ובאותם הלכות (הלכות שבת) ולא תיקן את מה שכתב תחילה, ובפרט שמה שכתב תחילה הוא היתר וכעת ס"ל לאסור ונפיק חורבא מכך שלא תיקן.

ב. ועוד והוא העיקר: בנוגע לטלטול נדן שנמצא בתוכו סכין של שחיטה וכיו"ב (שהוא מוקצה מחח"כ) הנמצא יחד עם סכינים נוספים שהם כשמל"ה, פסק רביה"ז<sup>49</sup>: "אבל בעוד ששאר הסכינים בתוכו מותר לטלטלו אע"פ שסכין זה ג"כ בתוכו, והוא שאי אפשר לנער סכין זה מהנדן או שיש חשש הפסד אם ינערנו", דמשמע דקאי ביש חשש הפסד לסכין השחיטה שהוא מוקצה מחח"כ<sup>50</sup>, וא"כ מוכח מזה שגם בדאיכא הפסד לדבר האסור מתירינן לטלטלי<sup>51</sup>.

מחד: כיון שאי"ז לצורך דבר האסור עצמו (דהיינו כדי לשמור על הנר וכיו"ב) אלא לצורך שימוש לאדם בדבר האסור שצריך לאור הנר, לא הוי טלטול לצורך דבר האסור. לאידך: מכיון שהטלטול הוא לצורך שימוש בדבר האסור לכן נחשב לטלטול לצורך דבר האסור שנאסר בטלטול ע"י דבר אחר. ואולי זהו הטעם שהניחו רביה"ז בחצ"ג.

ולהעיר שבס"י שיא סעי' יד פסק רביה"ז לכאן מפורש להיפך "אפילו אם מיטלטל מפני שצריך לו האיסור להשתמש בו איזה תשיש המותר, כגון לישב או לשכב עליו שזהו מותר כמ"ש בס"י שח או כגון נר להשתמש לאורו במקום אחר וכל כיו"ב הואיל ומיטלטל בשביל האיסור אסור!"

והנה בשו"ע אדה"ז המבואר (מכון שולחן הרב) לר"א אלאשילי שליט"א (חוברת להלכות מוקצה) העיר זאת במקום (הע' צא לס"י שיא), וכן בספר משולחן הארי (בס"י רעז סעי' 1), וכבר הקדימם התהילה לדוד (ס"י רעז אות ה): דשם מיירי שמטרת טלטולו היא עבור שימוש האיסור, דהיינו אור הנר ולכן נאסר, משא"כ אצלנו (ס"י רעז אות ו) שמטרת טלטולו עבור השולחן ובלשון רביה"ז שם "ואם צריך לגוף השולחן לטלטלו למקום אחר, ומתירים לו להגביה ללא צורך בנייעור תחילה כי מעוניין גם באור הנר במקום שיניח את השולחן.

אך לפי"ז צ"ע מדוע נשמט היתר זה (דכאשר מטרת טלטולו היא עבור הדבר המותר) שאם צריך להשתמש באיסור במקום אחר, שאינו צריך לנער אלא רשאי להגביה מתחילה מסי' שט סעי' ד, ששם הביא רק ההיתר דא"ל לנער, איכא הפסד לדבר המותר ובצריך למקום (אף שי"ל הטעם שהשמיט דין זה בסימן שט כיון שעיקר השתמשות באיסור ללא טלטול המוקצה הוא בנר, ולכן כיון שהביא כבר היתר דטלטול ע"י ד"א בצריך להשתמש במוקצה במ"א לא טרח להביאו שוב).

ואוי"ל שגם בזה נסתפק רבינו בסימן רעז ולכן כתב היתר זה (יחד עם ההיתר בהפסד דבר האסור) בחצאי עיגול, ואח"כ חזר בו רבינו בסימן שט, ופסק שאין להתיר כאשר הטעם שאין יכול לנער הוא משום שצריך להשתמש באיסור במקום אחר, דהוי כטלטול לצורך דבר האסור. ולפי"ז אי"צ לתירוץ של התהילה לדוד, דאפשר לומר שבס"י שיא שלא מתיר להגביה כדי להשתמש באיסור במקום אחר הוא מפני שחזר בו מסי' רעז.

אמנם לפי המתבאר בהמשך בפנים (בהערה הראשונה לכך שחזר בו לגבי התחשבות בהפסד בדבר האסור) דחוק לומר שחזר בו. וצ"ע.

49. ס"י שח סעי' ה.

50. וראה שאכן דייקן כן בשו"ע במהדורה חדשה (קה"ת) שם הע' נג.

51. אמנם אפשר לבאר שמ"ש "שיש חשש הפסד אם ינערנו", לא קאי על הסכין של שחיטה, אלא על שאר הסכינים או על הנדן, והיינו ש"ינערנו" קאי על נייעור האדם שהוא יקבל הפסד (ולא על הסכין), וא"כ א"ש מדוע מותר לטלטל כיון שהוי הפסד בדבר המותר.

אך יותר נראה לומר שבאם היתה כוונתו שמותר לטלטל רק באיכא הפסד לשאר הסכינים ולא באיכא הפסד לסכין של



ודוחק גדול לומר שרביה"ז חזר בו (גם) מפסק זה שמתחשבים באיסור (סכין השחיטה) דהרי:

א) לא כתב זה בחצע"ג. ונמצא שבהתחלה (סי' רעז) ס"ל שמתחשבים באיסור אך התספק בכך (ולכן העמיד את דין הנר בחצע"ג), ואח"כ (סי' שח) הכריע שמתחשבים באיסור ללא ספק (ולכן לא העמיד את דין סכין של שחיטה בחצע"ג), ואח"כ (סי' שט) הכריע לגמרי שאין להתחשב באיסור. וזה פלא גדול!

ב) את דין טלטול הנדן שיש בו סכין של שחיטה (סי' שח) כתב רביה"ז ממש בסמיכות למה שכתב "שיהיה איזה הפסד בדבר המותר אם ינער את האיסור" (סי' שט). ודוחק שלא חזר רביה"ז לתקן את מה שכתב לפני"ז (סי' שח) ובפרט שנפיק חורבא מכך כדלעיל<sup>52</sup>!

## ז.

### תירוצו של ה'הלכתא כרב' ומה שיש להעיר בזה

והנה ב'הלכתא כרב'<sup>53</sup> כתב לבאר בזה, דבאמת העיקר הוא כמ"ש רביה"ז שרק כש"יהיה איזה הפסד בדבר המותר אם ינער את האיסור" אז רשאי להגביה תחילה ללא צורך בניעור קודם, אך אם יש הפסד בדבר האסור אין מתחשבים בכך.

ומ"ש רביה"ז לגבי הנר שאם יש "חשש הפסד בניעור זה שלא ישבר הנר רשאי לטלטלנו בעוד הנר עליו", היינו לא משום שצריך את הנר ושרינן ליה לטלטלו שלא יפסד, אלא בשביל שלא יעבור על איסור סותר<sup>54</sup>, דכאשר ינער השולחן ויפול הכלי וישבר נמצא שעבר על איסור סותר בשבת<sup>55</sup>.

משא"כ מה שכתב רביה"ז ש"יהיה איזה הפסד בדבר המותר אם ינער את האיסור" אפשר לומר (בדוחק עכ"פ<sup>56</sup>) שלא מיירי (רק) בשבירה אלא (גם) בגניבה או אבידה וכיו"ב או בחפצים שערכם רק ירד ואין בזה לכא' משום סותר<sup>57</sup>.

שחיטה, הוה ליה לכתוב בפירוש דוהו רק באיכא הפסד לדבר המותר, ולא לסתום שמותר באיכא הפסד, דאז יש מקום לטעות שמותר אף באיכא הפסד לסכין של שחיטה. ובפרט שקאי על נייעור הסכין של שחיטה שאז עיקר החשש הפסד הוי בסכין של שחיטה, וכמובן בפשטות, וא"כ אי ס"ל שמותר רק באיכא הפסד לשאר הסכינים הוה ליה לפרש כדי להוציא מהמשמעות הפשוטה.

ודוחק גדול לומר שסמך על מה שכתב בסוף הסעי' "כמו שיתבאר בסי' ש"ט וש"י", והיינו שלא חילק כאן בין הפסד בדבר המותר לדבר האסור מפני שציינן לסי' ש"ט ששם כבר כתב "איזה הפסד בדבר המותר" – א. שהרי סוכ"ס משמעות הפשוטה כאן היא דמיירי על הסכין של שחיטה (ולא על השאר הסכינים או הנדן). ב. קשה לומר שסמך על כך שהרי כתב "כמו שיתבאר בסי' ש"ט וש"י". עיי"ש הטעם לכל זה", היינו שציינן לשם רק לגבי הטעמים ולא לדינים וההלכות וכיו"ב. 52. וראה בהערה 45 והדוחק בפנים הוא גם לתיווך שנאמר שם.

53. סי' שט הע' 7.

54. ראה שוע"ר סי' שיג סעי' יט.

55. וראה שם מה שהרחיב וייסד בת"ז זה.

56. שהרי לא חילק, הגם שהדוגמאות המפורטות בהמשך סעי' לא מיירי בשבירת כלי (דווקא), וראה לקמן בהערה 58.

57. כפשוט, שהרי לא סתר כלי. וראה בשוע"ר סי' שיג סעי' יט.

ולפי זה יומתק לשונו הזהב של רביה"ז מ"ש "או שיש חשש הפסד בניעור זה שלא ישבר הנר", דלכאורה, אם מותר משום חשש הפסד בלבד אמאי הו"ל להוסיף "שלא ישבר הנר", דמאי נפק"ל ממה הוי ההפסד, אלא ע"כ שמותר לטלטל משום שלא ישבר הנר ויעבור על איסור סותר בשבת, ולא בשאר הפסד וכגון בחשש גניבה או אבידה וכיו"ב<sup>58</sup>.

ולפי"ז יומתק עוד דבר:

דהנה יש להעיר, כאן כתב רביה"ז "אי אפשר לנער וכגון . . שיש חשש הפסד בניעור זה" והיינו שההיתר של הפסד הוא כפרט ב"אי אפשר לנער" ולא באפשרות לעצמה, משא"כ לקמן<sup>59</sup> כתב רביה"ז את האפשרות של הפסד באופן נפרד מ"אי אפשר לנער" וכאפשרות לעצמה "ואם אי אפשר לנער או שיהיה איזה הפסד דבר המותר וכו"!<sup>60</sup>

ולפי הנ"ל א"ש, כאן אין מתירים משום הפסד אלא רק מפני ש"אי אפשר לנער", דהיינו שמחמת דיני התורה נאסר עליו לנער (כדי שלא ישבר הנר ויעבור על איסור סותר), משא"כ לקמן מיירי בכל סוגי ההפסד<sup>60</sup> גם שאין בו דווקא שבירה (אלא ייגנב וכיו"ב) ולכן אפשרי לו לנער (מחמת דיני התורה) אלא שיש הפסד ולכן הדין הוא שאם יש "איזה הפסד דבר המותר" שרי והפסד בדבר האסור לא (אא"כ ישבר כדי שלא יעבור על איסור סותר), ולכן האפשרות של הפסד לקמן אינה כפרט ב"אי אפשר" (שהרי אפשרי לו לנער) אלא אפשרות לעצמה.

אמנם יש להקשות על ביאור זה:

רביה"ז פסקי<sup>61</sup> (הובא לעיל) בנוגע לסכין של שחיטה שמותר לנער את הנדן כאשר "יש חשש הפסד אם ינערו", ולא כתב שמא ישבר הסכין וכיו"ב, ד"הפסד" משמע שכולל גם אפשרויות אחרות משבירה וכגון: גניבה וכיו"ב שבזה אין איסור סותר, וכן שמא יפגם ויאבד את ערכו הרב ויהפוך לסכין

58. אך לאידך קצת קשה לפי זה מדוע כתב רביה"ז "שיש חשש הפסד בניעור זה שלא ישבר הנר", דמשמע שסיבת ההיתר היא חשש הפסד והציוור של שבירת הנר היא רק דוגמא (המצויה), ואילו לפי המתבאר בפנים לכאן' היה מחוור יותר אם היה כותב "שיש חשש בניעור זה שלא יישבר הנר", דאז ברור שסיבת ההיתר היא רק מחמת השבירה וללא כל קשר להפסד.

[ואין לומר שס"ל לרביה"ז שההיתר הוא רק בצירוף ב' הדברים יחדיו והיינו שיש הפסד (ממוני) באופן של שבירת הנר (הלכתי), ואם חסר אחד מהם אין היתר להגביה, שהרי אם יש חשש שבירה ויעבור על איסור סותר איך נאמר לו לנער ונגרום לו לעבור על איסור, וא"כ בהכרח לכאן' שהתנאי של שבירה לבד הוא טוב כדי שלא ינער ללא כל קשר להפסד ממוני שבדבר.

אך אפשר לומר שאם יש רק חשש שישבר הנר חכמים לא היו מתירים לו להגביה אלא שכמובן שעליו להיזהר מלנער באופן שיש חשש שיעבור על איסור סותר, ורק בצירוף ב' הדברים יחדיו שאם ינער (א) יעבור על איסור סותר, (ב) יפסיד ממון, התירו לו להגביה. והגם שאם כל אחד לחוד לא מהני מה מועיל שמצטרפים שניהם יחדיו הרי אפשר לאסור לו להגביה ועליו להימנע מניעור כשיש חשש הפסד בדבר. וצ"ע].

59. סי' שט סעי' ד.

60. א. מכך שלא חילק. ב. אחת הדוגמאות לסעי' זה (סעי' ד) היא (סעי' ו) "שלא ייגנבו המעות". ויל"ע בדוגמא של פירות (סעי' ה) "שאם ינערן יתנפנו בקרקע ויפסדו" האם משום איסור בל תשחית יש להתיר להגביה (בנוסף להיתר הנאמר בפנים שכל הפסד בדבר המותר, גם גניבה או אבידה וכיו"ב מתחשבים בו). ואכ"מ.

61. סי' שח סעי' ה.

רגיל דהוי כשמל"א או כשמל"ה שבזה לא עובר על איסור סותר.

ואם כנה ונכון תיווך הנ"ל לכאו' היה לרביה"ז להתנסח "יש חשש שבירה אם ינערו" שהרי לא ה"הפסד" הוא סיבת ההיתר אלא השבירה.

ולהוסיף: לפי מה שהוסבר לעיל, שאפשרות של "הפסד" מופיעה כאפשרות לעצמה כשיכול לנער רק שחושש שיפסד ממונו, ומופיע כפרט ל"אי אפשר" כשאינו יכול לנער כי ישבר, הנה בהלכה זו לגבי סכין של שחיטה כתב "והוא שאי אפשר לנער סכין זה מהנדן או שיש חשש הפסד אם ינערו", ונראה שהלכתית רשאי לנער דהיינו שלא מיירי שבמקום שיישבר הכלי ויעבור על איסור שבירה אלא רשאי להגביה ואי"צ לנער בכל אופן של הפסד.



## בדין בע"ח ומעות אי מהני להחיל עליהם תורת כלי ע"י ייחוד לעולם

הפיכת מוקצה מחמת גופו לכלי / דינם של בעלי חיים ואיזה ייחוד לעולם יועיל בהם / דיוק משוע"ר שלא מהני ייחוד בבע"ח וסיבת הדבר / דחיית הדיוק שייחוד לא מהני בבע"ח ואדרבה מדויק להיפך / שקו"ט בכוונת דברי אדה"ז בהיתר טלטול מוקצה מחמת גופו ומסקנא דמילתא / היוצא מהנ"ל בנוגע למעשה בדין בע"ח / דין טלטול מעות שייחדם לשמירה וברכה / דעת הרבי בנוגע לטלטול מטבעות ודולרים המיוחדים לסגולה וברכה

דרדה"ת הרב יצחק שמחה מקוביץקי שליט"א  
ר"מ בישיבה

### א.

#### הפיכת מוקצה מחמת גופו לכלי

בנוגע להגדרתו ודינו של מוקצה מחמת גופו, כתב בשוע"ר<sup>1</sup> וז"ל:

"כל דבר שאין תורת כלי עליו ואינו מאכל אדם ולא מאכל בהמה כגון אבנים ומעות ועצים וקנים וקורות ועפר וחול וקמח ועיסה . . והמת ובעלי חיים וכל כיוצא בדברים אלו ואפילו דבר שהוא ראוי להשתמש בו איזה תשמיש המותר בשבת כגון אבנים שראויין לפצוע בהן אגוזים וצורות שראויות לכסות בהן כלים וכל כיוצא בהם כיון שאין תורת כלי עליהם אסור לטלטלם אפילו לצורך גופם ומקומם אלא על פי הדרכים שיתבארו וזהו הנקרא מוקצה מחמת גופו".

כלומר, הגדרתו של מוקצה מחמת גופו הוא כל דבר שאין לו שימוש ואינו מיועד למשהו, ודינו הוא שאסור לגמרי בטלטול (ונקרא מוקצה גמור<sup>2</sup>).

והנה באפשרותו של האדם להפוך את החפץ הנקרא מוקצה מחמת גופו ("כגון אבנים ומעות ועצים וכו'") לכלי<sup>3</sup>, דהיינו ליצור בו שימוש כלשהו ובכך מתירו לטלטול בשבת<sup>4</sup>.

1. סי' שח סעי' ח.

2. עיי"ש סעי' יג, וראה מפורש שם סעי' כב ובכ"מ.

3. שמלאכתו להתיר או לכלי שמלאכתו לאיסור.

4. אם הפכו למלאכת היתר נעשה כלי שמלאכתו להתיר ומותר בטלטול לכל צורך (גופו, מקומו ועצמו) אך "שלא לצורך כלל" נאסר בטלטול (ראה שם סעי' טז). אם הפכו למלאכת איסור נעשה כלי שמלאכתו לאיסור ומותר לטלטלו לצורך

באופן הפיכת המוקצה מחמת גופו לכלי קיימים שני אופנים כלליים:

א. שהופך את המוקצה מחמת גופו לכלי לדבר שהדרך להשתמש בו, וכגון לקיחת אבן לפיצוץ אגוזים.<sup>5</sup>

ב. שהופך את המוקצה מחמת גופו לכלי לדבר שאין הדרך להשתמש בו, וכגון לקיחת אבן כדי לכסות בה חבית.<sup>6</sup>

וחלוקים אופנים אלו בדיניהם והוא:

לאופן הראשון, מספיק שבערב שבת<sup>8</sup> "חשב על האבן לפצוע בה אגוזים למחר אע"פ שלא ייחדה לכך אלא לשבת זו בלבד – מותר לטלטלה<sup>9</sup> גם לכל צרכיו<sup>10</sup>", וכן יועיל "אם נשתמש בה כבר תשמיש זה מבעוד יום אפילו פעם אחת בלבד הוכנה לכך אע"פ שלא חשב עליה לשבת זו".

והטעם לכך שמועילה מחשבה לשבת זו או אפי' השתמשות חד פעמית כדי להפוך את המוקצה מחמת גופו לכלי הוא "לפי שכיון שהיא ראויה להתייחד לכך לעולם ודרכה בכך לפיכך די לה בהכנה קלה להכינה לכך".

ואילו לאופן השני, לא יועילו האופנים דלעיל, אפי' אם ביצע את שתיהם ביחד (דהיינו שגם חשב להשתמש וגם השתמש בהם ואפילו השתמש פעמים רבות), ולכן "אף אם נשתמש בהם תשמיש זה פעמים רבות בחול וגם חשב עליהם מבעוד יום להשתמש בהם תשמיש זה בשבת – אין זה מועיל כלום".

והאפשרות היחידה להפוך את המוקצה מחמת גופו לכלי (לדבר שאין הדרך להשתמש בו) שיהיה מותר לטלטלו בשבת כדין כלי רגיל<sup>11</sup> הוא רק ש"ייחדם לכך לעולם שאז ירד עליהם תורת כלי ע"י

גופו או מקומו אך לצורך עצמו (וכ"ש שלא לצורך כלל) אסור (שם סעי' יב).

5. ראה שם סעי' גג. וכמוכן שבימינו אין זה הדרך לשימוש באבן ולכן הדוגמא בפנים בימינו תואמת לאופן השני (ולא לאופן הראשון). ראה פסק"ת שם אות לה, ובהערה 309.

6. ראה שם סעי' נג.

7. הציטוטים דלקמן הם משוע"ר שם סעי' נג.

8. כמ"ש בשוע"ר שם (סעי' נ): "אם נמלך כן קודם השבת", וכן (סעי' נא): "שישב עליהם מעט קודם השבת", וכן (סעי' נב): "עשה בהם מעשה רב להכניס לשיבה דהיינו סדרם מבעוד יום", וכן ב'ייחוד לעולם' צריך לעשות דוקא מבעוד יום ובלשון שוע"ר (סי' שג, סעי' כד) לגבי מחט שניטל חודה: "אלא אם כן ניטל חודה ועוקצה מבערב שבת (ויחדה אותה) לשם כך (מבעוד יום) שע"י ייחוד (מעשה) זה שמבעוד יום נעשית כלי לענין זה". וראה בהמשך שהוא הדין לגבי מחט שניטל חורה. ובטעם הדבר, ראה מה שהוסיף וחדש בזה הגרא"ח נאה בספרו קצוה"ש (סי' קח ס"ק יב).

9. ע"פ מה שכתב לעיל בסעי' נ (בנוגע לחריות של דקל) במקרה זה (שחשב להשתמש באבן בשבת זו בלבד) "מותר לטלטלם ולסדרם לישיב עליהם בשבת זו" דהיינו שלאחר שבת זו הם חוזרים להיות מוקצה מחמת גופו, הוא הדין לכאן במקרה בפנים. והטעם שלא הזכיר זאת בהדיא, בפשטות הוא מפני שסמך על מה שכתב קודם לכן (לגבי חריות של דקל).

10. דהיינו שנעשית כלי שמלאכתו להיות שמותר בטלטול לכל צורך (גופו ומקומו ועצמו) אך "שלא לצורך כלל" נאסר בטלטול, ראה שם סעי' טז.

11. דהיינו שאם ייחודו למלאכת היתר יהיה מותר לטלטלו לכל צורך (ולמלאכת איסור יהיה מותר לצורך גופו ומקומו). וזה בשונה מאופן אחר המוזכר בהלכה (איך להתיר הטלטול של מוקצה מחמת גופו לדבר שאין דרך בכך) והוא: "עשה

שנתייחדו לתשמיש זה לעולם".

ולהעיר שיש מקרה שלא יועיל אפי' ייחוד לעולם, והוא כאשר הזמין וייחד לדבר (שלא רק שאין הדרך לייחד לכך אלא) שאין ראוי כלל לשימוש זה, וכגון<sup>12</sup>: "המזמין את האבן לאכילה" שאז הדין הוא: "שאינן הזמנתו מועלת".

נמצא שיש שלוש סוגי מחשבות בנוגע למוקצה מחמת גופו כדי לעשותו כלי:

א. מחשבה להשתמש בחפץ בשבת, ויועיל כאשר חושב להשתמש לדבר שהדרך של החפץ לכך (וכגון: החושב להשתמש עם האבן לפצח אגוזים).

ב. מחשבה להשתמש בחפץ לעולם לשימוש שאין הדרך של החפץ לכך אך ראוי הוא לכך (וכגון: המייחד את האבן לעולם כדי לכסות בה חבית) וזה מועיל.

ג. מחשבה להשתמש בחפץ לעולם לשימוש שאין ראוי לכך כלל (וכגון: המייחד את האבן לאכילה), וזה לא מועיל.

## ב.

### דינים של בעלי חיים ואיזה ייחוד לעולם יועיל בהם

והנה דינו של בעל חי הוא מוקצה מחמת גופו, וכמו שהובא לעיל משוע"ר<sup>13</sup>: "כל דבר שאין תורת כלי עליו ואינו מאכל אדם ולא מאכל בהמה כגון אבנים ומעות . . והמת ובעלי חיים . . כיון שאין תורת כלי עליהם אסור לטלטלם אפילו לצורך גופם ומקומם". ועוד כתב בשוע"ר<sup>14</sup>: "אסור לטלטל בהמה או חיה או עוף מפני שאינן ראויים בשבת כשהם חיים".

והנה יש לעיין האם יש אפשרות כלשהי לשנות את גדרו של הבעל חי ממוקצה מחמת גופו לדבר המותר בטלטול בשבת.

ולכאור' כמו שמועיל בשאר הפריטים שהם מוקצה מחמת גופו ("כגון אבנים ומעות ועצים וכו'") לעשותם כלי ולהתירם בטלטול ע"י ייחוד לעולם (שמייחד אותם לדבר הראוי), כמו כן יועיל לכאור'

בהם שום מעשה של תיקון המוכיח שהם מוכנים ועומדים לכך", שאז הדין הוא שמוותר לטלטלם רק לאותו צורך שעשה עבורו את המעשה של תיקון אבל אסור לצורך אחר ובלשון שוע"ר (שם סעי' נג) "שאו מותר לטלטלם לצורך אותו דבר שהוכנו לו אבל לא לצורך אחר", וכן כתב (שם סעי' נב) לגבי שאר עצים ונדבך של אבנים ובלשון: "לטלטלם שלא לצורך ישיבה אלא לצורך מקומם או לצורך אחר אסור בכל ענין שאין מעשה הסידור מועיל אלא לטלטול שלצורך ישיבה שבשביל כך סידורם".

ולכן האפשרות בפנים היא היחידה כדי להתיר טלטול כדין כלי רגיל. וראה שכך דייק הגרא"ח נאה בספרו קצוה"ש (סי' קי"ה).

12. שוע"ר סי' ש, סעי' ט. וראה שם שכן הוא בגרונות וצימוקים שהיו במצב "שאינן ראויין כלל - אין הזמנתו מועלת כלום".

13. סי' שח, סעי' ח.

14. שם סעי' עח.

שמייחד לעולם בעל חי לשימוש הראוי.

ויש להוסיף: שיועיל לכאור' "ייחוד לעולם" בבעל חי לא רק כאשר מייחדו עבור דבר שיש בו צורך וכגון: שהבעל חי ישמור עליו, ירחיק ממנו גנבים או יועיל לו למקרה אחר, וכגון הא שלמדנו<sup>15</sup>: "ענף שנחתך מן האילן מבעוד יום להניף בו על השולחן להבריה בו הזבובים – מותר להניף בו בשבת ולטלטלו כשאר כל הכלים שכיון שייחדו לכך – עשהו כלי גמור. וה"ה אם ייחדו לאיים על התנינוקות שיכס בו".

והיינו שמועיל ייחוד כזה שאינו עבור שימוש ממש עם הכלי אלא שימוש כדי להרחיק (את הזבובים) או לאיים (על התנינוקות) אפי' שאינו מבצע משהו בפועל עם הכלי<sup>16</sup>.

אלא אפי' ייחוד לעולם עבור משחק ושעשוע גם יועיל, הגם שאין כאן צורך ממש אמיתי, אלא רק כדי להעביר את הזמן וכו', וכמו שלמדנו<sup>17</sup> ש"מותר לשחוק בעצמות" והגם שעצמות מצד עצמם הם מוקצה מחמת גופו<sup>18</sup>, מ"מ מכיון שיעדם למשחק אין הם מוקצה ולכן מותר לשחק בהם<sup>19</sup>.

וא"כ בפשטות כאשר ייחד מבע"י בע"ח לעולם לצורך כלשהו מהני הייחוד, ויהיה מותר לטלטל הבע"ח בשבת, ויצא מכלל מוקצה מחמת גופו והוי ככלי שמלאכתו להיות.

וכדברים האלו מצאנו להדיא בדברי הגרא"ח נאה בספרו קצוה"ש<sup>20</sup> וז"ל:

"ואין לומר דבלא"ה אסור לתת לקטן חגב חי טהור בשבת משום דהחגב אינו ראוי לאכילה בשבת והוי מוקצה, דזה אינו, דכיון דחגב מצניעין אותו לקטן לשחק בו ועומד לכך שוב אינו מוקצה מה"ט".

## ג.

### דיוק משוע"ר שלא מהני ייחוד כבע"ח וסיבת הדבר

בפשטות היה ניתן לדייק<sup>21</sup> מדברי שוע"ר שדעתו שבבע"ח לא יועיל ייחוד לעולם, דכתב בשוע"ר<sup>22</sup>: "אסור לטלטל בהמה או חיה או עוף מפני שאינן ראויים בשבת כשהם חיים", ולא הסתפק בכך אלא הוסיף: "ואפילו עוף שראוי לצחק בו תינוק כשבוכה אסור לטלטלו". דלכאורה מאי קמ"ל במה שמוסיף שאסור לטלטל "אפי' עוף שראוי לצחק בו תינוק", וע"כ משמע שבא רבינו לחדש שבע"ח אף אם ייחדו לאיזה תשמיש אסור לטלטלו.

15. שם סעי' נה.

16. ראה בהלכתא כרב שם הערה 59 שכן דייק.

17. שוע"ר סי' שלח, סעי' ו.

18. ראה הפרטים בכך בשוע"ר סי' שח סעי' ס, סד-סה.

19. הלכתא כרב סי' שח הערה 82.

20. סי' קמו ריש ס"ק יא.

21. ואכן שמעתי למי שדייק כן.

22. סי' שח, סעי' עח.

וא"כ הוי דין מיוחד בבע"ח, שאף שבשאר מוקצה מחמת גופו יהני יחוד לעולם, הרי בבע"ח אף שראויים לשימוש בשבת לא יועיל יחוד בהם.

והטעם לזה שבבע"ח אין מועיל ייחוד מע"ש, הוא<sup>23</sup>:

בדבר שאין בו רוח חיים שייך לומר שכאשר חשב עליו מע"ש לאיזה תשמיש, השתמש בו פעם אחת, או עשה בו מעשה, אזי חל על הדבר שם כלי, וכ"ש אי ייחדו לעולם. משא"כ בע"ח שיש בו רוח ונשמה והוא מציאות לעצמו, הרי אין ביכולת האדם לייחדו לכלי, ובמציאותו עומד דשם בע"ח עליו והוי מוקצה מחמת גופו<sup>24</sup>.

[ובסגנון אחר: בדבר דומם כאשר האדם מחליט בדעתו לייחד כלי זה לעולם, הרי אין דבר העומד כנגד דעת האדם שגורם שלא יחול על הדבר שהוא שם כלי, דהא בידידו של האדם שהחפץ ברשותו להחליט אם הוא עומד לתשמיש והוי כלי או לאו (שזהו גם הטעם שאזלינן בתר דעת הבעלים דוקא<sup>25</sup>, וכן שאדם יכול לייחד רק חפץ שהוא הבעלים עליו<sup>26</sup>).

משא"כ בבע"ח אף שגופו קנוי להאדם הרי אין זה כל מציאותו, דהא יש לו חיים משל עצמו וישנו איסור צער בע"ח וכיו"ב, וא"כ אין הדבר ברשותו לגמרי של האדם שיהיה ביכולתו לייחד הבע"ח לתשמיש מסויים ויחול עליו שם כלי].

#### ד.

#### דחיית הדיוק שייחוד לא מהני בבע"ח ואדרבה מדויק להיפך

אמנם נראה דיש לדחות ההוכחה הנ"ל דבע"ח אין מועיל ייחוד בשבת, ואדרבה, יש להוכיח מדברי רבינו שאין כוונתו כלל לשלול היתר ייחוד בע"ח מע"ש.

א. בעיקר הדיוק דמאי קמ"ל רבינו בהוספה 'ואפילו עוף שראוי לצחק בו תינוק כשהוא בוכה אסור לטלטלו', י"ל בפשטות שקס"ד שעוף הראוי לצחק בו תינוק לא הוי מלכתחילה מוקצה מחמת גופו ולא בעי ייחוד כלל, דהרי הוא ראוי לתשמיש.

והוא ע"ד הדין המובא גבי "חריות של דקל"<sup>27</sup> שלא קצצן לשריפה, שכיון שמקצתן עומדים לשיבה לא בעי ייחוד כלל והוי כלי שמלאכתו להיתר. ועד"ז אבנים שנשארן מהבנין<sup>28</sup>, שדרך לסמוך עליהם, לא בעי ייחוד מע"ש ומותרים בטלטול.

23. ראה בפסק"ת (שח, אות נד) בשם הגהות רעק"א (הכא סקי"ז) ועוד.

24. ויש שכתבו (אור זרוע סי' פ"ב בשם הרא"ש) שהטעם לכך הוא, כי הרי אסרו חכמים ההשתמשות בבעלי חיים, ולא פלוג רבנן בין בעלי החיים השונים (הובא בפסק"ת הנ"ל).

25. שוע"ר סי' שח, סעי' ל, מא, פט.

26. כפשוט. אלא א"כ נח לחברו. וראה עד"ז (אבל לא ממש) שוע"ר סי' שט, סעי' יא.

27. שוע"ר סי' שח, סעי' נ.

28. שם סעי' מח (ולמעשה: כתב הגרא"ח נאה בספרו בקצוה"ש (סי' קי סק"ו) "והנה בזמן הזה כמדומה שאין דרך ליחד לבנים לשיבה ומה שנשארים מהבנין זה עומדים לבנין אחר").



ועד"ז קס"ד לומר כאן, שעוף שדרך להשתמש בו לצחק בו תינוק הוא מותר לגמרי בטלטול, ולא בעי ייחוד מע"ש.

ולשלול זה כתב שאפילו עוף שראוי לצחק בו אסור בטלטול בשבת. אמנם ודאי אי ייחוד מע"ש (כפי הכללים לעיל אות א<sup>29</sup>) שפיר מותר לטלטלו בשבת.

ב. מהלשון "עוף שראוי לצחק בו" לא משמע כלל שקאי על עוף שייחדו, שהרי כתב רק "ראוי" שמשמעו שניתן להשתמש בעוף לשימוש זה בשבת שהוא ראוי לכך, אך לא הזכיר כלל ש"ייחדו מע"ש".

וכדמוכח מכו"כ מקומות בשוע"ר<sup>30</sup> שהלשון ראוי לא קאי על דבר שנתייחד מע"ש לתשמיש זה, אלא שהוא מצד עצמו ראוי לכך.

ואדרבה, אם עיקר כוונתו היתה לחדש שלא יועיל בשבת ייחוד בע"ח הו"ל לפרש ולכתוב שאף אם ייחד מע"ש את הבע"ח לא יהני ייחוד, ומכך שסתם וכתב הלשון "שראוי לצחק בו", מוכח שס"ל שאם ייחד הבע"ח מע"ש יועיל ייחוד זה להתירו בטלטול בשבת.

ג. עוד יש להוכיח שאין לחלק בין בע"ח לשאר מוקצה מחמת גופו לענין ייחוד כלים בשבת, מדברי שוע"ר בנוגע לייחוד כלים בשבת. שאם אכן בבע"ח לא מועיל ייחוד מע"ש הו"ל לפרש שם ולכתוב, שבד"א שמהני ייחוד מע"ש בדבר דומם שאין בו רוח חיים, משא"כ בע"ח שיש בו רוח חיים לא יועיל בו ייחוד מע"ש. ומכך שלא כתב זה משמע דס"ל דאין חילוק לענין ייחוד כלים בין בע"ח לשאר מוקצה מחמת גופו.

#### ה.

#### שקו"ט בכוזנת דברי אדה"ז בהיתר טלטול מוקצה מחמת גופו ומסקנא דמילתא

והנה, יש להוכיח עוד משנת"ל שאין מקור בדברי שוע"ר לכך שאין מועיל ייחוד כלים בבע"ח ע"ש, ואדרבה, שמדבריו משמע שכשם שמועיל ייחוד בכל דבר שאינו כלי, כן יועיל ייחוד מע"ש בבעלי חיים.

דהנה כשמתחיל לבאר איסור טלטול דבר שאינו כלי (מוקצה מחמת גופו), כותב שוע"ר וז"ל:

"כל דבר שאין תורת כלי עליו . . . ובעלי חיים וכל כיוצא בדברים אלו ואפילו דבר שהוא ראוי להשתמש בו איזה תשמיש המותר בשבת כגון אבנים שראויין לפצוע בהן אגוזים וצרורות שראויות

29. ע"פ שוע"ר סי' שח סעי' נב-נג.

30. סי' שח, סעי' ב. לגבי כלי שמלאכתו לאיסור והוא מאוס ומעלה סרחון שהטעם שאינו מוקצה גמור הוא מפני ש"מכל מקום ראוי הוא לכסות בו כלים" הגם שלא מיוחד לזה כלל (דא"כ היה דינו ככלי שמלאכתו להיתר וכמבואר לקמן סעי' כא. ודייק שם הגרא"ח נאה בספרו קצוה"ש (סי' קח ס"ק יב) שאפי' עיקר יעודו לאיסור יהיה מותר לטלטלו אף לצורך עצמו כאשר הוא מיועד ג"כ למלאכת היתר).

וכ"ה שם בסעי' ח לגבי אבנים שדינם מוקצה מחמת גופו מפני "שראויין לפצוע בהן אגוזים וכו'" מפני שלא ייחדם לכך. וכ"ה שם בסעי' לב. ובכ"מ.

לכסות בהן כלים וכל כיוצא בהם כיון שאין תורת כלי עליהם אסור לטלטלם אפילו לצורך גופם ומקומם אלא על פי הדרכים שיתבארו וזהו הנקרא מוקצה מחמת גופו".

ו"הדרכים שיתבארו" שיהיה בהם מותר לטלטל מוקצה מחמת גופו, קאי בפשטות על דיני ייחוד כלים בשבת<sup>31</sup>, שהרי מוקצה מחמת גופו אסור בטלטול לגמרי, אפי' לצורך גופו ומקומו, והדרכים בהם נתבאר להתיר טלטול מוקצה מחמת גופו הם כאשר ייחד אותם מע"ש.

וא"כ, כאשר מנה רבינו כל הדברים שאין תורת כלי עליהם בשבת, והאחרון שבהם הוא בע"ח, כתב בפירושו שיהיו מותרים ע"פ הדרכים שיתבארו לקמן, וא"כ מפורש שיועיל ייחוד כלים בכל מוקצה מחמת גופו, כולל בע"ח.

אמנם היה מקום לומר שהדרכים שנתבארו שבהם מותר לטלטל מוקצה מחמת גופו, לא קאי על ייחוד כלים מע"ש, אלא על אופנים אחרים שיהיו מותרים בטלטול, וכגון טלטול כלאחר יד שמותר אף במוקצה מחמת גופו<sup>32</sup>, טלטול ע"י נכרי לצורך גופו ומקומו<sup>33</sup>, טלטול ע"י דבר אחר<sup>34</sup> וכיו"ב, וא"כ לא כתב רבינו היתר ייחוד כלים מע"ש גבי בע"ח, אלא היתרים הנ"ל, וליתא להוכחה הנ"ל.

אך בפשטות משמע ש"הדרכים שיתבארו" להתיר טלטול מוקצה מחמת גופו לא קאי על הדרכים הנ"ל, אלא על ייחוד כלים מע"ש. דהרי כל הדרכים הנ"ל (שינוי, ע"י נכרי לצורך גוף, ע"י ד"א) לא הוּו טלטול ממש ובדרך הרגילה, ומפשט שוע"ר משמע ש"הדרכים שיתבארו" הוא להתיר טלטול מוקצה מחמת גופו הם אף לטלטל ממש ובדרך הרגילה, והיינו כאשר נתייחדו מע"ש.

גם יש להוכיח ש"הדרכים שיתבארו" כאן הם ייחוד כלים, ולא לשאר הדרכים, דהרי הדרכים הנ"ל דשינוי וכיו"ב הם דרכים להתיר כל הדברים האסורים בטלטול, ולא דוקא מוקצה מחמת גופו. וא"כ, אם הכוונה כאן בדרכים שנתבארו היינו לדרכים דשינוי וכיו"ב היה צריך לכתוב זה גם גבי מוקצה מחמת חסרון כיס<sup>35</sup>, שיהיה מותר ע"פ הדרכים שיתבארו, ומכך שכתב זה רק גבי מוקצה מחמת גופו משמע שהי' היתר מיוחד בדבר שאינו כלי, והיינו וכאשר מייחדו מע"ש<sup>36</sup>.

31. וכ"כ בהערות לשוע"ר (הערה פד) בהוצאה החדשה.

32. כמבואר בשוע"ר סי' שח, סעי' טו.

33. שם סעי' לב.

34. כמבואר הדינים בזה בסי' שט, סעי' ד-ו.

35. שוע"ר סי' שח, סעי' ד.

36. ולהעיר, שהיה אפ"ל שמ"ש רבינו "אלא ע"פ הדרכים שיתבארו", לא קאי על הדברים שאין ראויים לתשמיש בשבת, על על מ"ש בהמשך הסעי' "אפילו דבר שהוא ראוי להשתמש בו איזה תשמיש המותר בשבת", שיהיה מותר בטלטול ע"פ הדרכים שנתבארו בדיני ייחוד כלים בשבת, דבדבר הראוי כגון אבן לפצוץ בו אגוזים מהני ייחוד לאותו שבת, שימוש מע"ש, או מעשה, ולא קאי על בע"ח, וא"כ שוב סרה ההוכחה שמהני ייחוד בבע"ח מע"ש.

אמנם יש לדחות זה, דדוחק גדול לומר שמנה הדרכים להתיר טלטול כלים רק בדבר שראוי ולא בדבר שאינו ראוי, דמאי טעמא לחלק ולכתוב ההיתר דייחוד כלים רק גבי דברים הראויים לתשמיש מסויים בשבת. דאף שבדבר הראוי איכא יותר דרכים להתיר, הרי גם בדבר שאינו ראוי איכא דרכים להתיר, ע"י ייחוד לעולם ומעשה רב, וע"כ שכולל ב"דרכים שיתבארו" גם דבר שאינו ראוי, ובכללם בע"ח.

ועוד, שהרי גם בבע"ח איכא ראוי לתשמיש בשבת, וכנ"ל בפנים כשראוי לצחק בו תינוק שבוכה, וא"כ אף אם לא מנה

.1

### היצוא מהנ"ל בנוגע למעשה ברין בע"ח

באם כנים הדברים שנתבארו לעיל, יוצא שבבע"ח יועיל ייחוד מע"ש ע"פ הדינים שנתבארו בשוע"ר<sup>37</sup>, כמו שאר מוקצה מחמת גופו. וכמו שכתב להדיא הגרא"ח נאה הנ"ל.

ויש להוסיף: לפי האמור שאין דין בע"ח שונה לגבי הפיכתו ממוקצה מחמת גופו לכלי (ע"י ייחוד לעולם), נמצא שלפי המתבאר למעלה (אות א) שמוקצה מחמת גופו שרוצה להוריד עליו תורת כלי לדבר שדרכו בהכי (וכגון אבן לפצח אגוזים), אין צורך בייחוד לעולם דווקא, אלא מהני גם השתמשות מבעוד יום אפי' באופן חד פעמי וכו' (כהדרכים שנתבארו שם).

כמו"כ בנדו"ד דבע"ח שהדרך להשתעשע איתו ו(כ"ש) אם דרכו להשתמשות עבור עזרה או שמירה לבני אדם וכל כיו"ב - יועיל אפי' השתמשות באופן חד פעמי מערב שבת כדי להפכו לכלי שמלאכתו להיתר.

אך כאשר מחשב האדם להשתמש בבע"ח למטרה שאין דרכו בהכי אך ראוי הוא להשתמש לכך - לא מהני כל עוד לא מייחד את הבע"ח לעולם לדבר זה. וכאשר מחשב האדם להשתמש בבע"ח למטרה (שלא רק שאין דרכו בהכי אלא) שאין ראוי לכך כלל - לא יועיל אפילו ייחוד לעולם (וכמו שלא מהני המזמין את האבן לאכילה וכמבואר לעיל באות א).

וזהו לכאור' שלמות כוונת רבינו שכתב "כל דבר שאין תורת כלי עליו . . . ובעלי חיים . . . כיון שאין תורת כלי עליהם אסור לטלטלם אפילו לצורך גופם ומקומם אלא על פי הדרכים שיתבארו וזהו הנקרא מוקצה מחמת גופו". דהיינו שדינים של בע"ח הם בדיוק כמו אבנים, שמצד עצמם הם מוקצה מחמת גופו, וע"י פעולה/מחשבה אפשר לשנות דיניהם להחיל עליהם תורת כלי בהתאם למתבאר באבנים וכו"ל בארוכה.



.2

### דין טלטול מעות שיחדם לשמירה וברכה

והנה, כאשר מונה בשוע"ר הדברים שאין עליהם תורת כלי ואסורים בטלטול מונה ביניהם "מעות", דאין עליהם תורת כלי ואסורים בטלטול.

ולכאורה, כשם שבשאר מוקצה מחמת גופו יועיל ייחוד מע"ש וכמו שנתבאר למעלה, כן הוא הדין

---

היתר בסעי' זה לבע"ח שאינו ראוי לתשמיש בשבת, הרי מנה עכ"פ היתר לבע"ח הראוי לתשמיש, כגון עוף שראוי לצחק בו תינוק.

37. סי' שח, סעי' עח (שדייק לכתוב "עוף שראוי לצחק בו" אסור לטלטלו, ומשמע שעוף שייחדו (לעולם) מהני הייחוד). סעי' נב-נג (שכותב שמהני ייחוד לעולם למוקצה מחמת גופו, ולא נשמע לכאור' שום סייג בכך דנאמר שלא יועיל בע"ח). סעי' ח (שכותב לגבי בע"ח שיועיל לטלטלו "ע"פ הדרכים שיתבארו" והיינו ייחוד).

בפשטות גם במעות שאם ייחדם לתשמיש המותר בשבת ע"פ הדרכים שנתבארו בשו"ע<sup>38</sup>, חל עליהם תורת כלי ויהיה מותר לטלטלם בשבת.

והדוגמא לייחוד מעות לדבר המותר בשבת, י"ל ע"ד דוגמא מעות שנתקבלו מצדיק בישראל שרוצה המקבלם לייחדם כסגולה לשמירה וברכה. וכמו שאכן נפוץ במיוחד בדולרים ומטבעות שנתקבלו מידי הקדושות של הרבי.

ודין זה הוא ע"ד האמור לגבי<sup>38</sup> "קמיע שאינו מומחה . . מותר לטלטלו"<sup>39</sup>, מפני שהאדם מייחדו לשמירה וסגולה ובכך יש עליו תורת כלי ומותר לטלטלו. ואכן כתב בפסק"ת<sup>40</sup>: "ובכלל זה מטבע או שטר כסף שקיבל כסגולה לשמירה והצלחה ויחדו לכך לעולם".

### ח.

#### דעת הרבי בנוגע לטלטול מטבעות ודולרים המיוחדים לסגולה וברכה

אך הנה מצאנו שדעת הרבי אינה כן, אלא שהמטבעות והדולרים הנ"ל הם מוקצה ואסורים בטלטול. הדנה כתב רבנו<sup>41</sup>: "בקשר לאמור למעלה ברצוני להדגיש נקודה חשובה מאוד והיא שככל שמטבע או שטר דולר זה [שנתקבל מידי של הרבי] הוא חשוב, זה עדיין מוקצה וכמו כל כסף אחר שאסור לנגוע בו"<sup>42</sup> בשבת".

ובנוסף להנ"ל ישנה עדות שתפרסמה במוסף לעיתון כפר חב"ד<sup>43</sup>: "אבא כתב לרבי מכתב תודה והוסיף שהוא מבין שהמטבעות הללו [שקיבל מהרבי] הם כמו קמיע ועלינו להחזיק אותם איתנו בכל

38. שו"ע"ר סי' שח, סעי' עא.

39. ועיי"ש שהגם שאינו כלי לגבי הוצאה מ"מ לגבי מוקצה נחשב לכלי. ובקמיע מומחה הוי כלי גם לגבי הוצאה, ראה הדינים בזה בשו"ע"ר סי' שא, סעי' כה.

40. סי' שח, אות מו.

41. מתורגם מאנגלית. מורה לדור נבוך ח"א (עמ' 239).

42. המילה "לנגוע" צריכה לכאן' ביאור, דהרי מוקצה אינו נאסר בנגיעה אלא בטלטול, ובלשון אדה"ז (סי' שח, סעי' יד) "כל מוקצה אינו אסור אלא בטלטול אבל מותר ליגע בו בידי".

ואולי כתב זאת רבינו מכיון שבד"כ ע"י הנגיעה במטבע או הדולר הם מתנענעים ובאופן זה אסור אפי' לגעת מחשש שמא יתנענע ונמצא מטלטל מוקצה. ובלשון אדה"ז (שם) "ובלבד שלא ינענע אפילו מקצתו . . ולכן מותר ליגע במנורה שהנרות דולקות עליה אם אינה תלויה באויר", אך בתלויה באויר נאסר אפי' לגעת מחשש שמא תתנענע המנורה.

[ולהוסיף: הגם שנגיעה במוקצה מותרת (כאשר אין חשש שיתנענע האיסור וכדלעיל), אך זהו כאשר הנגיעה אינה לצורך שמירה על המוקצה, אך נגיעה של צורך המוקצה נחלקו בכך, ומשמע שאדה"ז ס"ל כדעה האוסרת – ראה סי' שי, סעי' י. וכמ"ש בזה הגרא"ח נאה בספרו קצוה"ש (סי' קיג סק"ב). ובהלכתא כרב (שי, הערה 13) הוכיח שאכן זוהי דעת אדה"ז שנגיעה לצורך המוקצה אסורה.

ולפי"ז אולי אפשר לומר שלא רצה רבינו לחלק בהא וסתם שנגיעה אסורה כדי לא להיכנס מחלוקה ומחלוקת הנ"ל]. ולהעיר, שהמילים המצוטטות אינם מילותיו של הרבי שהרי המכתב מתורגם מאנגלית, ושמו במכתב המקורי אכן נכתב משמעות טלטול, ושמו טעה המתרגם ולא דק.

43. "נשי" גיליון 1885.

מקום ובכל זמן. הרבי ענה תשובה לאבא: כמובן חוץ משבת ויום טוב<sup>44</sup>."

ואולי יש לומר הביאור בזה, דרבנו ס"ל דבמעות איכא חומרא טפי משאר דבר שאינו כלי, דבשאר דברים אין צורתו מראה עליו שאינו כלי, משא"כ במעות הרי צורתם מראה עליהם שמעות הם והו מוקצה מחמת גופו, ולכן יועיל בהם ייחוד לעולם.

אמנם דוחק גדול לומר שמטעם זה אסר רבינו לטלטל מעות שייחדם לעולם, שהרי בשוע"ר ליתא כלל לחומרא זו שבדבר שצורתו עליו אין מועיל ייחוד.

ויתירה מזו, כתב: "כל דבר שאין תורת כלי עליו . . ומעות . . כיון שאין תורת כלי עליהם אסור לטלטלם אפילו לצורך גופם ומקומם אלא על פי הדרכים שיתבארו וזהו הנקרא מוקצה מחמת גופו". דהיינו שדינם של מעות הם בדיוק כמו אבנים, שמצד עצמם הם מוקצה מחמת גופו, וע"י פעולה/ מחשבה אפשר לשנות דיניהם להחיל עליהם תורת כלי בהתאם למתבאר באבנים וכו"ל בארוכה.

וא"כ דוחק גדול לומר שהטעם שרבנו אוסר לטלטל מעות שייחדם לעולם הוא מטעם הנ"ל דאין זה כשיטת אדה"ז.

ובפשטות יש לומר, דרבנו ס"ל שמהני ייחוד לעולם גם ל"מעוות" להוריד עליהם תורת כלי שמלאכתם היתר וכפשטות שיטת אדה"ז, אלא שחשש ממראית עין ו/או זילותא דשבתא.

ולפי"ז אם עושה מעשה שיהיה ניכר שיחדו לכך וכגון שעושהו חלק משרשרת או טבעת או צמיד וכיו"ב או שעוטף בעטיפת ניילון קבועה – יהיה רשאי לטלטלו.

ואכן בפסק"ת הנ"ל הוסיף: "אמנם ראוי ונכון שיעשה בו מעשה שיהיה ניכר שיחדו לכך . . ובזה רשאי לטלטלו אפי' הוא לנוי או לאוסף". ובהערה שם<sup>45</sup> נימק את סיבת החומרא שיעשה מעשה ולא הסתפק בייחוד לעולם: "ס"ל לחזו"א דלא מועיל לענין מטבע כי אין דרך לייחד מטבע וחיישנין שעתיד לימלך בדעתו<sup>46</sup>, עיי"ש, וגם משום מראית עין וזילותא דשבתא מהנכון שיהיה עליו היכר".



44. באם היתה העדות שהרבי ענה רק "חוץ משבת" ותו לא. היה ניתן לומר שהוא מחשש הוצאה וכיו"ב (גם שיש לדון בכך, דהרי מטבעותיו של הרבי הם כקמיע מומחא, ואולי מפני שגם אז שרי כשתולה אותם בצואר כתכשיט וכיו"ב עיין בשוע"ר סי' שא, סע' כה ואכ"מ), אך מכיון שהעדות היא שהרבי ענה "חוץ משבת ויו"ט" הכוונה ככל הנראה לאיסור מוקצה (ללא/בנוסף לאיסור הוצאה).

45. הע' 389.

46. אמנם דוחק גדול לומר שזוהי סברת רבינו:

א. דכמו שנשלל לעיל שרבינו סובר את הסברא שייחוד לעולם לא מהני מפני שצורת המטבע מוכיחה עליו, משום שאדה"ז לא ס"ל סברא זו, וכמו"כ לגבי סברא זו, בפשיטא שלא ס"ל לאדה"ז, שהרי כתב "כל דבר שאין תורת כלי עליו . . ומעות . . כיון שאין תורת כלי עליהם אסור לטלטלם אפילו לצורך גופם ומקומם אלא על פי הדרכים שיתבארו", דהיינו שמועיל בזה ייחוד לעולם, ואם דרכו בהכי יועיל אפי' ע"י מחשבה או אפי' השתמשות חד פעמית מבעוד יום כדי להחיל עליו תורת כלי.

ב. והוא העיקר: שסברא זו לא שייכת לגבי מטבעות או דולרים הנ"ל דאין חשש שהאדם יימלך ויעשה איתם שימוש חול, מאחר שחשובים מאוד בעיניו וכפשוט.

## שקו"ט בדין כלי שהתפרק ונאכד או נשבר לשי' שזע"ד

דינו של כלי שהתפרק ואימתי חוששים שמא יתקע / שתי קולות של הט"ז ודברי רביה"ז בזה / הוספת הגרא"ח נאה על דברי רביה"ז ונסיון ביאור מדוע השמיט אי ס"ל כהט"ז / הקושי לבאר כדברי הגרא"ח נאה ודברי הלכתא כרב / הנפק"מ בין התירוצים הנ"ל / החילוק בין נאבדה לנשברה לגבי "לא פלוג רבנן" ודיוק בדברי רביה"ז / הטעם שהצריך רביה"ז "שראשה נשאר בספסל" / הנמצא למעשה מכלל האמור במקל מטאטא שנשבר או התפרק

הרד"ת הרב יצחק שמחה מקוביזקי שליט"א  
ר"מ בישיבה

### א.

#### דינו של כלי שהתפרק ואימתי חוששים שמא יתקע

לגבי טלטול בשבת כלי שהתפרק, למדנו במסכת שבת<sup>1</sup>: "כירה שנשמטה אחת מירכותיה – מותר לטלטלה, שתים אסור. רב אמר: אפילו חד נמי אסור, גזירה שמא יתקע".

ובשו"ע המחבר<sup>2</sup> פסק כרב וז"ל: "כירה שנשמטה אפילו אחת מירכותיה, אסור לטלטלה", והטעם לכך שאסור לטלטלה ביאר המגן אברהם<sup>3</sup> וז"ל: "דגזרינן שמא יתקע הרגל לשם והוי בנין"<sup>4</sup>.

ולכאו' הלכה זו דכלי שהתפרק נאסר בטלטול בשבת מחשש שמא יבוא לתקוע ויתחייב משום בונה, עומדת בסתירה להלכה אחרת:

דהנה בנוגע לטלטול דלתות של כלים שהתפרקו, שנינו במשנה<sup>5</sup>: "כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהן אע"פ שהתפרקו (בשבת)". וכן פסק בשו"ע המחבר<sup>6</sup>, וז"ל: "כל הכלים הניטלין

1. קלח, ב.

2. סי' שח סעי' טז. וכן הוא בשו"ע אדה"ז שם סעי' מז.

3. שם ס"ק לב.

4. וכן הוא בשו"ע אדה"ז שם, וראה במשנ"ב (שם ס"ק סח) וז"ל: "וחייב משום מכה בפשיט, או משום בונה לאיזה פוסקים". וראה גם בשו"ע אדה"ז (סי' שיג סעי' יד, ובסי' שיד סעי' יז) שהביא שיש אומרים שאין חיוב כלל משום בונה בכלים, וראה להקל (כששובר כלי) כדבריהם "לענין אמירה לנכרי אם הוא לצורך השבת" (לשון רביה"ז בסי' שיד סוף סעי' יז). ואכ"מ.

5. מס' שבת קכב, ב.

6. סי' שח סעי' ח. וכן הוא בשו"ע אדה"ז שם סעי' לד.

בשבת, דלתותיהן שהתפרקו מהן – ניטלין, בין התפרקו בחול, בין התפרקו בשבת".

והיינו שכלי שהתפרק מותר לטלטלו בשבת ולא חוששים שמא יתקע ויתחייב משום בונה, וא"כ יש להבין במה שונה הלכה זו ד"כל הכלים הניטלים בשבת . . שהתפרקו מהן ניטלין" מההלכה "כירה שנשמטה . . אסור לטלטלה"!

אך כבר הביא בפסקי-תשובות את התירוץ שכתבו בזה כמה מהאחרונים, וזהו תוכן דבריהם:

מה שכתב בשו"ע המחבר ש"כל הכלים הניטלין בשבת, דלתותיהן שהתפרקו מהן – ניטלין" מיירי כאשר הכלי עדיין ראוי להשתמשות גם בלא החלק שהתפרק ממנו, ולכן אין חשש שיבוא לחברו בשבת. ומה שפסק בשו"ע המחבר ש"כירה שנשמטה אפילו אחת מירכותיה, אסור לטלטלה" הוא כי אין הרגילות להשתמש בכירה לאחר שהתפרק ממנה אחת מירכותיה, אזי גם הכלי וגם החלק שהתפרק מכלי זה אסורים בטלטול, גזירה "שמא יתקע".

והעלה בזה הפסקי-תשובות<sup>7</sup> כמה וכמה דוגמאות למעשה (ע"פ כמה מפוסקי זמנינו) בהתאם לחילוק הנ"ל, וז"ל:

"ולפי מוצא דברים אלו נלמד לענין כפתור או קרס ושאר חלקי בגד שנפרמו ונפלו מהבגד וכן בורג או מסמר, ושאר אביזרי חיבור של כלים, ובכלל חלקי הכלים גופא, שנפלו והתפרקו מאביהן, וכן ידית של כסא שנשמט והתפרק מהכסא . . אזי היתר הטלטול בשבת של חלקים אלו שנשמטו ממקומם תלוי לפי שני הדרכים הנ"ל, ולכתחילה ראוי להחמיר ולא לטלטלן, והמקיל בשעת הדחק ובמקום הפסק אין בידינו לגעור בו<sup>8</sup>.

"ואם הכלי אינו ראוי לשימוש בלא חלק זה שנשמט והתפרק ממנו, וכגון זכוכית או ידית שנפלה ממשקפיים, גלגל שנפל מעגלה . . אשר אין הרגילות להשתמש בכלי בלא חלק זה, הרי אלו בכלל גזירה 'שמא יתקע', ואסורים בטלטול גם הכלי וגם החלק שנפל ממנו<sup>9</sup>."

7. סי' שח אות כד.

8. שם.

9. עיי"ש שהביא ב' דרכים בראשונים ובפוסקים לטעם שדלת של כלי שהתפרקה רשאי להמשיך לטלטלה. דרך אחת: מפני שגם לאחר שהתפרקה ראויה היא לשימוש כמות שהיא (עבור דברים אחרים). דרך שניה: מפני שהיתה חלק מכלי ובעת האדם ההחזירה לכלי לכן גם אם כעת אין לה שום שימוש מ"מ רשאי להמשיך לטלטלה כי נחשבת כאילו עדיין מחוברת לכלי ודינה כדין טלטול הכלי, ראה שם. וראה בהערה הבאה.

10. ויש להעיר, שההולכים בשיטת שו"ע אדה"ז, שפסק שטעם ההיתר לטלטל דלתות הכלים שהתפרקו הוא כי הם חלק מכלי מפני שהיו מחוברים אל הכלים ועתיד להחזירם אל הכלים, אין להם כלל לחשוש בטלטול חלק מכלי שהתפרק וכעת אינו ראוי לכלום אלא שרגילים להשתמש בכלי גם לאחר שהתפרק ממנו חלק זה (כמו כפתור שנפל מבגד וכיו"ב), שיהיה מותר לטלטלו כאילו הוא עדיין מחובר אל הכלי גם ללא שעת הדחק ומקום הפסד אלא לכתחילה!

וראה בהרחבה בעניין זה (והמסתעף ממנו בנוגע לשקו"ט בכפתור שנפל מחליפה ודעת האדם להחזירו לחליפה אחרת) ובטוב טעם מה שכתב בזה בפלפולא דאורייתא ח"ג ע' 435 ואילך.

11. וראה בלשון רביה"ז שכתב "כירה שנשמטה אחת מירכותיה . . אסור לטלטלה לצורך גופה", ומשמע מכך שלצורך מקומה ועצמה מותר (וראה שאכן דייק בתהלה לדוד על אתר אות כב). והוא הדין בדוגמאות הנ"ל שלצורך מקומם, ואם הם כלי שמלאכתו להיתר גם לצורך עצמם - מותר. ואכ"מ.

## ב.

## שתי קולות של הט"ז ודברי רביה"ז בזה

והנה לגבי הדין ד"כירה שנשמטה אפילו אחת מירכותיה אסור לטלטלה" העיר הט"ז<sup>12</sup> דלפי דעתו ישנם שני אופנים שבהם אין מקום לחשש "שמא יתקע", וז"ל:

א. "ונראה לי דוקא בנשמת קא אסר בזה דאפשר לחברו ואין בו איסור רק אם יתקע ועל כן אסרו אפילו בלא תקע דשמא יתקע, אבל אם נשבר רגל אחד דלא שייך בה שמא יתקע אלא צריך לעשות רגל אחר ולזה לא חיישינן"<sup>13</sup>.

ב. "ותו נראה לי דאם נשמת הרגל כבר ואין כאן אותו רגל כלל אלא הספסל עומד כך בלא רגל ההיא מקודם, אין איסור לסמוך אותו על ספסל אחר דכאן אין שייך שמא יתקע"<sup>14</sup>.

והיינו, מכיון שכל יסוד האיסור הוא "שמא יתקע", אין לגזור לטלטל כאשר נשברה הרגל של הכירה, דאז לא שייך שמא יתקע. וכן מכיון שכל יסוד האיסור הוא "שמא יתקע" אין לגזור לטלטל כאשר נאבדה הרגל שהתפרקה, דאז לא שייך "שמא יתקע".

ולפי"ז ובצירוף הנאמר לעיל, עולה דגזירת חכמים "שמא יתקע" קיימת רק כשמתקיימים ג' תנאים<sup>15</sup>:

א. כאשר הכלי התפרק (ולא נשבר). ב. כאשר החלקים שהתפרקו לפנינו ואפשר להחזירם. ג. שלאחר הפירוק אין נוחות ורגילות להשתמש כך. אך כאשר חסר אפי' אחד מתנאים אלו גזירת חכמים "שמא יתקע" אינה.

וכשנשליך דין זה לגבי דבר השכיח והמצוי והוא שערות-מטאטא שהתפרקו ממקל המטאטא, הדין הוא שגזירת חכמים "שמא יתקע" קיימת רק כאשר: א. המקל התפרק ולא נשבר. ב. כשהן המקל והן שערות-המטאטא לפנינו. ותנאי הג' הנ"ל מובנה כבר בדוגמא זו שהרי אין נוחות ורגילות לטאטא את הבית רק עם שערות המטאטא ללא המקל<sup>16</sup>.

והנה בשו"ע אדה"ז<sup>17</sup> פסק בנוגע לכירה שנשמטה אחת מירכותיה וז"ל:

12. שם ס"ק יד.

13. וראה בהמשך שהעיר על כך ממה שכתב הרמ"א בסעי' זה "אפילו נשברה מבעו"י" נעשה מוקצה ואסור לטלטלה – "ורמ"א דנקט כאן אפילו אם נשברה מבעו"י, לאו דוקא הוא אלא נשמת קאמר".

14. וסיים "כנלענ"ד באיסור זה שהוא חומרא דרבנן ולצדד בו להקל במקום שאין חשש שמא יתקע בפרט במקום שהוא צורך בית המשתה בשבת כמ"ש ב"י בסמוך לענין חריות".

15. וראה שם בדברי הרמ"א שהוסיף (וכ"ה בשו"ע אדה"ז שם סעי' מז) וז"ל "אלא אם כן ישב עליה כך פעם אחת קודם השבת" שאז רשאי לטלטלה אפי' נשמת יריכה. ולפי"ז יש להוסיף עוד תנאי (רביעי) לגזירה והוא: שלא השתמש בערב שבת בחלק המפורק כמו שהוא לאחר פירוקו.

16. ולפי המתבאר בהערה הקודמת, יש להוסיף עוד תנאי (רביעי) והוא: שלא טאטא את הבית בערב שבת רק עם שערות המטאטא.

17. סי' שח סעי' מז.



"כירה שנשמטה אחת מירכותיה דהיינו פטפוטיין שלה כעין רגלים - אסור לטלטלה לצורך גופה גזרה שמא יחזיר לה הרגל ויתקענה שם בחוזק ויתחייב משום בונה . . וכל זה כשנשמטה הרגל, אבל אם נשברה - מותר לטלטל הספסל ולהניחו על ספסל אחר ולישב עליו . . שכאן אין לחוש שמא יחזירנה ויתקענה כיון שראשה נשאר בספסל".

ומצאנו שרביה"ז הביא את הקולא הא' שכתב הט"ז (שכאשר נשברה הרגל - מותר לטלטלה), ואילו את הקולא הב' שכתב הט"ז (שכאשר נאבדה הרגל - מותר לטלטלה) השמיט. ולכאור' דבר זה דורש ביאור מדוע השמיטו רביה"ז.

### ג.

#### הוספת הגרא"ח נאה על דברי רביה"ז ונסיון ביאור מדוע השמיט אי ס"ל כהט"ז

והנה הגרא"ח נאה הוסיף<sup>18</sup> על הלכה זו של רביה"ז וז"ל: "דה"ה אם נאבד הרגל מותר לסומכו לספסל אחר". והיינו הקולא הב' שכתב הט"ז.

ומכך שהגר"ח נאה לא העיר בזה שרביה"ז חולק על כך<sup>19</sup>, נראה שס"ל, שאכן סובר רביה"ז שגם אם נאבדה הרגל מותר לטלטלה דלא חיישינן "שמא יתקע", ולפי"ז רביה"ז והט"ז בדעה אחת.

אך לפי"ז, שרביה"ז אכן ס"ל קולא זו, צ"ע מדוע באמת לא ראה נכון לכותבה וכמו שאכן ראה צורך לכתוב את הקולא הא' (שכאשר נשברה הרגל - מותר לטלטלה).

וע"פ דברי כ"ק אדמו"ר<sup>20</sup> ש"בשעה שמסתכלים במקור ממנו אדמו"ר הזקן לוקח את ענין זה, ורואים מה שהוא העתיק ומה שהוא הוסיף - נופלים בדרך ממילא כמה פירושים, ונותר הפירוש הנכון". וכן "מסגנון לשונו של רבינו הזקן אפשר ללמוד כמה הלכתא גברותא. ויכולים ללמוד זאת הן מהענינים שכן מביא, והן מכך שכמה ענינים הוא לא מביא";

מסתבר לומר שמכך שלא הביא רביה"ז את הקולא הב' שכתב הט"ז נראה שחולק על כך וס"ל שגם כשנאבדה הרגל קיימת גזירת חכמים "שמא יתקע", דלא כמו שס"ל הגרא"ח נאה בדעת רביה"ז.

ואולי אפ"ל (בדוחק עכ"פ), שהגרא"ח נאה ס"ל שרביה"ז לא ראה צורך כלל להביא את הקולא הב' (שכאשר נאבדה הרגל - מותר לטלטלה) כי היא נלמדת בכ"ש מקולא הא' (שכאשר נאבדה הרגל - מותר לטלטלה). ביאור הדברים:

בקולא הב' לא שייך במציאות "שמא יתקע" או כל מלאכה אחרת ברגל הכירה, שהרי אינה לפניו, בשונה מקולא הא' שהגם שרגל הכירה נשברה ולא שייך "שמא יתקע" כמו שהתפרקה, מ"מ שייך שיעשה מלאכות אחרות וכגון שיחבר את שברי הרגל באמצעות מסמרים וכיו"ב ויעבור על מלאכת

18. סי' קט בדה"ש ס"ק יא.

19. וכדרכו בריבוי מקומות, שלאחר שהביא הוספת פסקי אחרונים, העיר שרביה"ז לא ס"ל הכי.

20. ציטוט הראשון הוא משיחת אחרון של פסח תשל"ט. ציטוט השני הוא משיחת ב' דחגה"ש תשכ"ד. וראה בהלכתא רב (מכון שולחן הרב) ע' 57 ואילך (ובמיוחד ע' 58 60).

בונה<sup>21</sup> ואח"כ יתקע את הרגל שחיבר את שבריה לכירה ויעבור (שוב) על מלאכת בונה.

ויש אולי מקום לומר (בדוחק עכ"פ), שמכיון שכבר הביא רביה"ז את הקולא הא' שכתב הט"ז, לא ראה צורך להוסיף לכתוב את הקולא הב' שכתב הט"ז שהרי כ"ש הוא<sup>22</sup>.

#### ד.

### הקושי לכאר כדברי הגרא"ח נאה ודברי הלכתא כרב

אך כמובן שביאור זה דחוק מאוד, שהרי סוכ"ס היה לו להביא מקרה זה, ועכ"פ לציין שזה כ"ש מהמקרה שנשברה הרגל (ובפרט לפי הדברים שיובאו לקמן שבהם יש סברות להיפך, והיינו שאדרבה שקולא הב' שכתב הט"ז היא יותר מחודשת מקולא הא' שכתב).

וא"כ צריכים אפוא לומר שהטעם לכך שלא הביא רביה"ז קולא הב' שכתב הט"ז (הוא לא כהגרא"ח נאה שאכן ס"ל הכי, אלא) הוא מפני שלא ס"ל הכי, והיינו שסובר שגם כשנאבדה רגל הכירה, קיימת גזירת חכמים "שמא יתקע".

וכמו שאכן הסיק בהלכתא כרב על אתר<sup>23</sup> "רבינו לא הביא ההיתר כשנאבד הרגל כמ"ש הט"ז כאן ס"ק יד, ומשמע דס"ל דגם אז אסור".

והנה הגם שמוכרחים לכאו' ללמוד שרביה"ז לא ס"ל קולא הב' שכתב הט"ז, אך מ"מ טעמא בעי, מדוע באמת יש מקום לחשש "שמא יתקע" בעוד שאין לפניו הרגל שהתפרקה!?

והנה בהלכתא כרב הנ"ל הנ"ל הביא ב' תירוצים:

א. מפני שלא פלוג רבנן לחלק בין נאבדה ללא נאבדה. והיינו שאכן אין חשש "שמא יתקע" כשנאבדה הרגל, אלא שלא פלוג רבנן<sup>24</sup>.

ב. יש מקום לחשש "שמא יתקע" גם כשנאבדה, כי ייתכן שמא ימצא את הרגל ויתקע אותה בחוזק בכירה ויעבור על מלאכת בונה, אי נמי ליכא למיחש שימצא את הרגל שנאבדה אלא החשש הוא שמא

21. וראה עד"ז בשוע"ד (סי' שיג סעי' יט) "וכן כל התוקע עץ בעץ בין שתקע במסמר בין שתקע בעץ עצמו עד שנתאחד הרי זה תולדת בונה וחייב".

22. ובפרט שהרמ"א (ראה לעיל הערה 13) כתב "אפילו נשברה מבעו"י" נעשה מוקצה ואסור לטלטלה, ובפשטות ס"ל לרמ"א לא כמו שכתבו הט"ז ורביה"ז בנוגע לרגל שנשברה, אך לאידך את ההיתר שנאבדה הרגל ייתכן והרמ"א כן סובר, שאם לא ס"ל היתר זה, היה לו לכאו' להדגיש או לרמוז לזה, שהרי ההיגיון לכאו' נוטה שבאופן זה שלא שייך לגזור כלל, ומכך שלא ציין זאת הרמ"א ייתכן לומר שס"ל היתר זה.

ואם ננים הדברים בשיטת הרמ"א, נמצא שלא ס"ל לרמ"א את הקולא הא' שכתב הט"ז בעוד שסובר את הקולא הב' שכתב הט"ז, ולפי"ז שרביה"ז הביא את הקולא הא' שכתב הט"ז אפ"ל שכוונתו שכ"ש הוא בקולא הב', ולכן אי"צ לכתוב במפורש קולא זו. ויל"ע.

23. להגר"ד טברדוביץ' שליט"א. הערה 52.

24. ולפי"ז הט"ז (וע"פ המתבאר בהערה 22 גם הרמ"א) ס"ל שלא אמרינן כאן "לא פלוג רבנן", ושמא נחלקו רביה"ז והט"ז בגדרים של כלל זה, ואכ"מ.

יראה קרש אחר המתאים להוות תחלופה ויתקע אותו בחוזק ויעבור על איסור בונה בשבת<sup>25</sup>.

ה.

### הנפק"מ בין התירוצים הנ"ל

ולכאורה אפשר לומר שיש נפק"מ בין שני תירוצים אלו והוא כאשר הרגל שהתפרקה (ולא נאכדה אחר כך אלא) נפלה למקום שאינו יכול להוציאה, וגם עשה חיפוש סביבו והגיע למסקנא ש(במקום בו הוא נמצא) אין קרשים וחפצים שיכולים להוות תחליף לרגל.

לתירוץ א' – אסור לטלטל את הכירה מפני שלא פלוג רבנן.

לתירוץ ב' – מותר לטלטל את הכירה שהרי אין את סיבת האיסור "שמא יתקע". וקשה לומר שיש מקום לחשש שגם במקרה הנ"ל ייתכן שאכן סוכ"ס יצליח לחלץ את הרגל שנפלה או סוכ"ס למצוא חפץ שיהווה תחליף לרגל הגם שכבר הגיע למסקנא שאין בסביבתו חפץ זה, למרות שבמציאות ייתכן מקרה זה אך קשה לומר שחכמים חששו לכך ואסרו לטלטל את הכירה עקב חשש רחוק זה.

ו.

### החילוק בין נאכדה לנשברה לגבי "לא פלוג רבנן" ודיוק בדברי רביה"ז

הנה יש לדון בתירוץ הא', שהטעם לכך שאסר רביה"ז את טלטול הכירה גם כאשר נאכדה הרגל הוא מפני שלא פלוג רבנן, מדוע כאשר נשברה הרגל מותר לטלטל את הכירה הרי לא פלוג רבנן<sup>26</sup>!?

ואולי יש לומר שהביאור בזה ובפשטות:

חכמים אסרו לטלטל כירה שהתפרקה ממנה הרגל מחשש "שמא יתקע", ולכן כאשר הרגל לאחור שהתפרקה נאכדה – לא חילקו בגזרתם ועל כן יש לאסור לטלטל את הכירה, אך כאשר נשברה הרגל לא אסרו חכמים בציור זה בשום אופן.

ואולי יש להביא יסוד וסיוע לביאור זה, ויתירה מזו, שגם כשהרגל נשברה, אם אין הבדל במציאות הכירה בין כשהרגל נשברה לבין שהרגל התפרקה, וכגון שלאחר שנשברה הרגל לא נשאר שום חלק בכירה, הדין שאכן יש לאסור לטלטל את הכירה משום מוקצה והוא מפני טעם הנ"ל ד"לא פלוג רבנן", שהרי סוכ"ס מציאות הכירה שווה היא בין שהרגל התפרקה ובין שהרגל נשברה (ולא נשאר ראשה בכירה).

25. ולפי"ז החשש "שמא יתקע" הוא גם בחשש רחוק דהיינו חששו (א) שמא ימצא, ו(ב) שמא יתקע בחוזק. בשונה משיטת הט"ז ס"ל שהחשש "שמא יתקע" הוא רק בחשש קרוב דהיינו שהרגל לפניו ויש חשש אחד – "שמא יתקע". ויש לדון במה בדיוק נחלקו הט"ז ורביה"ז (לפי תירוץ זה), ושמא תלוי בגדרים ב"אין עושים גזירה לגזירה" (דהט"ז ס"ל דכשנאכדה הרגל הוי גזירה (שמא ימצא) לגזירה (שמא יתקע) ולכן לא ייתכן שאסרו זאת חכמים, משא"כ רביה"ז ס"ל שכולה חדא גזירה היא, ועצ"ע) ואכ"מ.

26. בנוגע לת"י הא' אפ"ל שהגם חששו לחשש רחוק שמא ימצא ושמא יתקע (ראה בהערה הקודמת) מ"מ לא חששו שיבוא לחבר את החלקים השבורים שזה דורש מאמץ ופעולה מיוחדת. ויל"ע.

דהנה לשון אדמו"ר הזקן לגבי רגל שנשברה:

"אבל אם נשברה מותר לטלטל הספסל ולהניחו על ספסל אחר . . . שכאן אין לחוש שמא יחזירנה ויתקענה כיון שראשה נשאר בספסל", מכאן יש לדייק שאם אין ראשה נשאר בספסל הגם שהיא נשברה בכל אופן אסור<sup>27</sup>.

ולכאורה טעמא בעי הרי כאשר נשברה הרגל ליכא כלל לחשש שמא יבוא "ויתקענה שם בחוזה ויתחייב משום בונה", ומה אכפת לן אם שברי הרגל נשארו בכירה!?

ואולי הביאור בזה הוא כדלעיל:

כאשר נשברה הרגל ואין ראשה נשאר בתוך הכירה הגם דליכא כלל לחשש שמא יבוא "ויתקענה שם בחוזה" מכל מקום מכיון שציור הכירה שווה הוא לכירה שהתפרקה ממנה רגלה (שבה חששו "שמא יתקע") לא פלוג רבנן בגזירתם, אך כאשר "ראשה נשאר בספסל" אין זה אותו ציור של כירה שהתפרקה הרגל ממנה (שאו אין שום רושם מהרגל) ולא אסרו חכמים בציור זה בשום אופן<sup>28</sup>.

## ז.

### הטעם שהצריך רביה"ז "שראשה נשאר בספסל"

ע"פ הנ"ל כוונת דברי רביה"ז "כיון שראשה נשאר בספסל" אינו סיבה לכך שאין חשש "שמא יתקע", אלא לכך שלא אמרינן "לא פלוג רבנן". והיינו שרגל שנשברה אין חשש "שמא יתקע" בין אם נשאר ראש הרגל בכירה ובין אם לאו, אלא שאם לא נשאר ראש הרגל אמרי' "לא פלוג רבנן" ואם נשאר ראש הרגל לא אמרי' "לא פלוג רבנן".

אך לכאורה פ"ז זה אינו נראה נכון, שהרי כתב "אבל אם נשברה מותר לטלטל הספסל ולהניחו על ספסל אחר . . . שכאן אין לחוש שמא יחזירנה ויתקענה כיון שראשה נשאר בספסל", והיינו שכאשר נשאר ראש הרגל בכירה אז אין לחוש "שמא יתקע", משא"כ כשראש הרגל לא נשאר בכירה כן יש לחוש "שמא יתקע".

אלא שלפי"ז צריך ביאור מהו ההסבר לכך? מהי הסברא לחשש "שמא יתקע" כשנשברה הרגל (וכשנשאר ראשה בכירה אין סברא זו)?!

ואולי יש לומר הביאור בזה: התי' השני שהובא לעיל מלמד שהחשש "שמע יתקע" הוא גם בחשש רחוק<sup>29</sup>, דהיינו שחששו חכמים (גם) שמא ימצא את הרגל (או חלק אחר היכול להוות תחליף לרגל) ויתקע אותו בחוזה ויעבור על בונה.

27. בפרט שמילים אלו "כיון שראשה נשאר בספסל" הם הוספה על דברי הט"ז. וכדלעיל בפנים ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר "בשעה שמסתכלים במקור ממנו אדמו"ר הזקן לוקח את ענין זה, ורואים מה שהוא העתיק ומה שהוא הוסיף – נופלים בדרך ממילא כמה פירושים, ונותר הפירוש הנכון".

28. ואכן כך למד ודייק בשו"ע אדה"ז המבואר (מכון שולחן הרב) לר"א אלאשוילי שליט"א (חוברת להלכות מוקצה, סי' שח הע' תיג).

29. וראה בהרחבה לעיל הע' 26.

ואולי עפ"ז יש לומר, כשראש הרגל נשאר מחובר לכירה, קשה לומר שחששו חכמים שמא (א) יוציא את ראש הרגל מהכירה, (ב) ימצא חלק אחר המהווה תחליף לרגל זו, (ג) יחבר בחוזק. ולכן "כאן אין לחוש שמא יחזירנה ויתקענה כיון שראשה נשאר בספסל". משא"כ כשהרגל אינה מחוברת לכירה כלל, הגם שהרגל נשברה מ"מ ניתן לחשוש "שמא יתקע" והיינו ע"י שימצא חלק אחר המהווה תחליף לרגל.

ולפי"ז אי"צ לתירוץ הא' שהובא לעיל – "לא פלוג רבנן", הגם שיתכן שהוא נכון ומבאר מדוע אכן כשהרגל נאבדה (לאחר שהתפרקה) איסור חכמים עדיין קיים בתוקפו. מ"מ מכיון דאתינן להכי שחששו חכמים (גם) שמא יחבר חלק אחר לכירה, א"ש בפשטות מדוע השמיט רביה"ז את הקולא הב' שכתב הט"ז, והיינו משום שגם בנאבדה הרגל קיים חשש חכמים (ולא כי אינו קיים אלא ש"לא פלוג רבנן").

### ח.

#### הנמצא למעשה מכל האמור במקל מטאטא שנשבר או התפרק

באם נכונים הדברים לעיל, נמצא שהדין לגבי מקל מטאטא הוא:

אם התפרק המקל מטאטא משערות המטאטא והוא לפנינו – ודאי שקיים חשש חכמים שמא יתקע ובחוזק ולכן נעשה מוקצה הן המקל מטאטא והן שערות המטאטא.

אם התפרק המקל מטאטא משערות המטאטא אך נאבד – לפי שי' הט"ז (וכן לכאו' שי' רביה"ז לפי הגר"ח נאה) אין חשש "שמא יתקע" וממילא אין כאן איסור מוקצה. לפי שי' רביה"ז (שהשמיט קולא זו) קיים איסור מוקצה (או מפני ש"לא פלוג רבנן" או כי החשש עדיין קיים שמא ימצא את מקל המטאטא או יחבר חלק אחר כתחליף למקל מטאטא. לכאו' אי"צ לומר את אופן הא').

אם נשבר המקל מטאטא אך ראשה נשאר מחובר לשערות המטאטא – אין חשש "שמא יתקע" (ולרביה"ז הטעם בזה הוא או מפני שלא שייך כאן "לא פלוג" כי צורת הכירה שונה מכירה שהתפרק ממנה רגלה או כי זה חשש יותר מידי רחוק דהיינו שחוששים שמא יוציא את הרגל ויימצא רגל חילופית ויתקע בחוזק. מלשון רביה"ז נראה יותר נכון אופן הב').

אם נשבר המקל מטאטא וראשו אינו מחובר לשערות המטאטא – לפי שי' הט"ז אין חשש "שמא יתקע", ולרביה"ז נראה שאכן קיים איסור מוקצה (או מפני ש"לא פלוג רבנן" או משום שהחשש "שמא יתקע" עדיין קיים, דחששו (גם) שמא יימצא חלק שיהווה תחליף לרגל ויתקענו בחוזק. ונראה יותר אופן הב').

חשוב להדגיש: כל הנכתב לעיל הוא רק לפלפולא ולהגדיל תורה ולהאדירה, ובנוגע למעשה יש לשאול אצל רב מורה הוראה.



## בדין בקבוק עם תאורת לד בשימוש בשבת

הרה"ג הרב שילה צדוק שליט"א  
רב שכונת בעיר

**שאלה:** בקבוק של משקאות חריפים, ויש בשקע הבקבוק בתחתיתו מנורת לד עם בטריה ומתג להדלקה, ומנורת הלד דלוקה מערב שבת, האם מותר לשתות מבקבוק זה בשבת.

**תשובה:** לכאורה היה מקום לדון לאיסור, דהוי כבסיס לדבר האסור, כמ"ש הגמ' שבת (מז, א) הנח לנר הדולק בשבת שאסור לטלטלו אף לרבי שמעון דלית ליה מוקצה, משום שנעשה בסיס לדבר האסור. והיינו בסיס לשלהבת שבנר. וא"כ הוא הדין כאן, שהבקבוק נעשה בסיס למנורה הדלוקה שתחתיו.

ואפשר לומר דלא דמי, כמ"ש החזו"א<sup>1</sup> דלכאורה קשה אמאי חשיבא השלהבת כמוקצה והרי מותר להשתמש לאורה וממילא גם הנר והשמן והפתילה לא יהיו כבסיס לדבר האסור. וכתב שדרך השימוש בנר הדולק הוא כשהוא מונח וקבוע במקומו ואין דרך לטלטלו, ודבר שאינו עשוי לטלטלו אע"פ שנהנה ממנו בשבת נחשב מוקצה, והילכך השלהבת הוי מוקצה. אבל נר שמן ופתילה כיון דמותרין לאחר שכבה, מעתה לאו מוקצה, והיה ראוי לטלטלן אי לאו טעמא דהנר והשמן והפתילה נעשים כבסיס לדבר האסור. עכת"ד.

ולפ"ז יש ללמוד גם לענין בקבוק המיטלטל, שהואיל ודרכו בכך לצורך השימוש בו אין בזה משום לטטול מוקצה.

ולפ"ז רצו להתיר לטלטל סדין חשמלי בשבת הדלוק מבעוד יום (אף שאינו עשוי לטלטלו) ואין לחוש לאיסור מוקצה. וכ"כ בשו"ת יחיה דעת<sup>2</sup> וכן העלה בשו"ת אג"מ<sup>3</sup> שמותר להשתמש בשבת בשמיכה חשמלית. ואמנם יש לדון מצד חוטי החשמל התפורים בתוכה, ונעשית בסיס לדבר האסור, ודמי למאי דקיי"ל בשו"ע<sup>4</sup> שגר הדולק בשבת פי' אחר שכבה אסור לטלטלו אפי' לצורך גופו ומקומו. אולם נראה דשאני התם, שנעשה בסיס לשלהבת שבו, ומכיוון שברור שאסור לטלטלו בעודו דולק, מתוך שהוקצה לבין השמשות הוקצה לכל היום כולו. משא"כ בנדו"ד שהשמיכה תורת כלי עליה, וכלי

1. או"ח סי' מא אות טז.

2. ח"ה סי' כח.

3. או"ח ח"ה סי' נ.

4. סי' רעט סעי' ב.

שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו. עכת"ד.

ולכאורה הוא הדין בנדו"ד דהבקבוק המאיר מערב שבת, תורת כלי עליו והשימוש העיקרי בו הוא לשתייה ועונג שבת, והתאורה הינה רק ליופי ולמשוך את העין לעונג שבת למי שרגיל בכך. משא"כ בשלהבת שהעיקר הוא לתאורה בבית לכן הוי הנר והשמן בסיס לשלהבת. ולכן יהיה מותר להשתמש בבקבוק זה בשבת.

וכן העלה האג"מ<sup>5</sup> בענין טלטול המאוורר המחובר לחשמל לצורך גופו ומקומו כדין כל כלי שמלאכתו לאיסור. והוא הדין בשעון המחובר לחשמל שהרי הוא כלי שמלאכתו לאיסור ולצורך גופו ומקומו מותר בטלטול.

ובשו"ת אז נדברו<sup>6</sup> גם דן בענין המאוורר המחובר לחשמל. ואומר שעיקר הנר, בשלהבת שמאירה. משא"כ במאוורר שאין בכח החשמל המניע את הכלי שום ממשות שיהיה אפשר לומר שהכלי נעשה בסיס לו, כמו בשלהבת. ולכן יש להתיר ממש אפי' שלא לצורך גופו ומקומו. עכת"ד.

וכן במיחם של שבת לשתייה שיש בו גופי חימום ומחובר לחשמל ויש בצידו מנורה קטנה המוכיחה על פעילות תקינה של המיחם, אין לחוש בזה לבסיס לדבר האסור שהרי המנורה, המיחם וגופי החימום, כולם משמשים כבסיס למים הנמצאים במיחם והוי כבסיס לדבר המותר, שהמים הם העיקר.

ולא דמי למנורה שהשלהבת היא העיקר והבית מנורה נחשב כבסיס לדבר האסור, מ"מ במיחם כיוון שהמנורה גלויה ומיחם עשוי לעמוד במקומו, לכאורה יש להחמיר ולא לטלטל, אך כיוון שהכל משמש למים המיקל במקום צורך לטלטל יש לו על מה לסמוך. כ"כ מרן הגר"ע יוסף בתשובה בכת"י. משא"כ בנדו"ד הבקבוק שיש בו מנורה עשוי לשמש לשתייה ולהזיזו ממקום למקום לצורך עונג שבת והמנורה בטילה לעומת השימוש בבקבוק.

ועוד דדמי למכשיר שמיעה לכבדי שמיעה המופעל מערב שבת ע"י מצבר (בטריה) הואיל ודרכה לטלטלה לצורך השימוש בה, אין לאסור משום בסיס שהעיקר זה מכשיר השמיעה. ולא דמי לנר, שהשלהבת עשויה להאיר, ולכן פסק בשו"ת יחיה דעת' להתיר שעון אלקטרוני המופעל ע"י בטריה כל שאינו לוחץ על הכפתור אלא פועל מעצמו.

ואין לחוש לאסור שמא ילחץ על הכפתורים בשעון בשבת, וכן במכונת שמיעה, וכן בנדו"ד הבקבוק המואר מערב שבת אין חשש שיכבה או ידליק בשבת, כי באמת אין אנו מוסמכים לגזור גזירות וסייגים מדעתנו לאחר חתימת התלמוד.

ואין לדמות דאסור לטלטל מנורת חשמל או תנור חימום בעודם דולקים אף לצורך גופו ומקומו דחשיב בסיס לדבר האסור כיוון שעיקר המנורה להאיר או בתנור חימום שגופי החימום (ספירלות) גלויים כדי לחמם את הבית ולכן אסור בטלטול, משא"כ בבקבוק שהוא כלי והשתייה היא העיקר ולא

5. או"ח ח"ג סי' מט.

6. ח"ח סי' לג עמ' פד.

7. ח"ב סי' מט.

התאורה שתחתיו ועשוי להגשה לשתייה לכל המעוניין ולא אמור לעמוד סתם, אלא לשימוש תמידי, בזה יש להקל והמנורה בטילה לעיקר השימוש ומותר בטלטול.





## כדין דנשמטו לו רצועות מנעל והאיסור נקב צר

התנאים כדי להשחיל חוט לנעל ופלוגתת הראשונים / מדברי שוע"ר אולי נראה שהרמב"ם לא פליג על הראשונים הנ"ל / הטעם לכך שהנקב צריך להיות רחב ולא צר / נפק"מ בין ב' הטעמים הנ"ל לאיסור השחלה בנקב צר

הת' מנחם מענדל שי' אחיטוב  
בוגר הישיבה

א.

### התנאים כדי להשחיל חוט לנעל ופלוגתת הראשונים

שנינו במסכת שבת: "רב חסדא שרא לאהדורי אודרא לבי סדיא בשבתא" והיינו שהתיר "להחזיר מוכין שנפלו מן הכר לתוכן", והקשה עליו רב חנן בר חסדא ממה ששנינו: "מתירין בית הצואר בשבת אבל לא פותחין ואין נותנין את המוכין לא לתוך הכר ולא לתוך הכסת ביו"ט ואין צריך לומר בשבת". ומיישב רב חסדא "לא קשיא הא בחדתי הא בעתיקי". הפירוש "בחדתי" ו"בעתיקי" ובטעם החילוק ביניהם, ביאר רש"י על אתר: ש"חדתי" הכוונה "שלא היו מעולם לתוכו" והטעם ש"אין נותנין" הוא מפני "דהשתא עביד ליה מנא", ו"בעתיקי" הכוונה "להחזירן לכר זה שנפלו ממנו", וממילא ליכא לאיסורא "עביד ליה מנא" שהרי כבר היו שם מקודם.

ומעירה הגמ' על התירוץ "תניא נמי הכי אין נותנין את המוכין לתוך הכר ולא לתוך הכסת ביו"ט ואין צריך לומר בשבת, נשרו מחזירין אותן בשבת ואין צריך לומר ביום טוב".

והנה התוס' על אתר: הביאו את דברי ר"י שמוסיף שני סייגים על דברי הגמ' שבעתיקי שרי להחזיר, וז"ל: "אומר ר"י שאם נתקו חוטי הסרבל אם הנקב רחב ויכול להכניסם בלא טורח שרי כיון דעתיקי, ובלבד שיתנם בענין זה שלא יהא לחוש שמא יתקע דבענין שהוא רגילות לתקוע ולקשור נראה דאסורין להחזיר כדאסרינן בריש כל הכלים (קכב, ב) החזרת שידה תיבה ומגדל גזירה שמא יתקע".

1. מח, א.

2. לשון רש"י שם ד"ה לאהדורי אודרא לבי סדיא.

3. ד"ה בחדתי. ד"ה בעתיקי.

4. ד"ה הא בחדתי הא בעתיקי.

והיינו שהוסיף שההיתר להחזיר "בעתיקי" הוא רק (א) כשהנקב רחב כדי שלא יהיה טורח בחזרה.<sup>5</sup> (ב) כשאין חשש שיתקע או יקשור אח"כ, דבמקום שיש חשש שמא יתקע או יקשור יש לאסור להחזיר שלא יעבור על איסור דאורייתא.

וכן היא שיטת הרא"ש<sup>6</sup>, שבנוסף לתנאי המופיע בגמ' "עתיקי" צריכים לעוד ב' תנאים הנ"ל, וז"ל הרא"ש: "לולאות של מלבושים שעל הכתף אם יצאו יש מתירין להחזירן בשבת אם הנקב רחב ויכול להחזירן בקל כיון דנתקו. ונראה דאסור להחזירן שרגילין לקשרן והוא קשר של קיימא כדאמרין בר"פ כל הכלים (קכב, ב) דאסור להחזיר פתח של שידה תיבה או מגדל גזירה שמא יתקע".

והנה מלשון הרמב"ם<sup>7</sup> שלא הזכיר כלל את ב' הסייגים הנ"ל שהביאו התוס' והרא"ש אלא כתב רק "נשמט לו רצועה מנעל וסנדל או שנשמט רוב הרגל מותר להחזיר הרצועות למקומן ובלבד שלא יקשור" ותו לא, נראה בפשטות דלא ס"ל הכי, והיינו שס"ל שמותר להחזיר את הרצועה למקומה גם כשהרגילות לקשור אלא שייזהר שלא לקשור אח"כ<sup>8</sup>, וכן לכאו' ס"ל שמותר להשחיל גם בנקב צר<sup>9</sup>.

## ב.

### מדברי שוע"ר אולי נראה שהרמב"ם לא פליג על הראשונים הנ"ל

והנה בשו"ע רבינו<sup>10</sup> הביא את לשון הרמב"ם הנ"ל<sup>11</sup> (בשינוים קלים<sup>12</sup>) ומיד לאח"כ הביא את ב' הסייגים שהוסיפו הראשונים הנ"ל, ונמצא שלמעשה צריכים לג' תנאים כדי להשחיל חוט בנעל או בכל בגד שהוא, וז"ל:

"נשמטו לו רצועות מנעל וסנדל מותר להחזירן למקומן ובלבד שלא יעשה קשר בראש הרצועה כדי שלא תשמט מן הנקב מפני שהוא קשר של קיימא, במה דברים אמורים (א) במקומות שאין רגילין שם לקשורו קשר זה . . . (ב) ואפילו במקומות שאין רגילין לא התירו אלא להחזיר אבל במנעל חדש אסור ליתן הרצועה בשבת מפני שהוא מתקן כלי (ג) ואפילו להחזיר לא התירו אלא כשהנקב הוא רחב ויכול להחזיר בלי טורח וכו'".

5. בטעם האיסור שנקב צר ראה לקמן בהרחבה.

6. פרק במה טומנין סימן ה.

7. הל' שבת פ"י ה"ד.

8. בטעם הדבר ראה עולת שבת סי' שיז ס"ק יג. וראה עוד בספר המפתח (מהדורת פרנקל) למ"מ שצינו. ואכ"מ.

9. וראה בקצוה"ש סי' קמו בדה"ש ס"ק ג' מה שכתב בזה. וראה עוד בספר המפתח (מהדורת פרנקל) למ"מ שצינו. ואכ"מ.

10. סי' שיז סעי' ה.

11. וראה במהדורה החדשה (קה"ת) שצינו (הערה נא) לרמב"ם.

12. "נשמטו [לשון רבים, דלא כהרמב"ם שכתב "נשמט לו" לשון יחיד] לו רצועות [לשון רבים, דלא כהרמב"ם שכתב "רצועות מנעל" לשון יחיד, שינוי זה הוא תוצאה ישירה מהשינוי הקודם לכאו'] מנעל וסנדל [כאן השמיט את דברי הרמב"ם "או שנשמט רוב הרגל"] מותר להחזירן [דלא כהרמב"ם שכתב "מותר להחזיר הרצועות"] למקומן ובלבד שלא יעשה קשר בראש הרצועה [דלא כהרמב"ם שכתב "ובלבד שלא יקשור"], כדי שלא תשמט מן הנקב מפני שהוא קשר של קיימא [מילים אלו "כדי שלא וכו'", היינו הן הטעם ("כדי") והן הסיבה ("מפני"), הם הוספה על הרמב"ם]. בהלכה זו לא ציינו במהדורת פרנקל לשינוי נוסחאות. ואכ"מ.

מכך שרבה"ז הביא את דברי הרמב"ם ועליו הוסיף את הסייגים הנ"ל, נראה לכאורה שרבה"ז למד שהפשט בדברי הרמב"ם הוא (לא כמו שהבינו כמה וכמה,<sup>13</sup> אלא) שמה שכתב "נשמטה לו רצועה מנעל וסנדל . . מותר להחזיר הרצועות למקומן ובלבד שלא יקשור" מיידי כשאין הרגילות לקשור קשר של קיימא אח"כ (וכן אי"ז פעם ראשונה, וכן אין הנקב צר אלא רחב דיו), אך באם יש רגילות לקשור לאחרי ההשחלה קשר של קיימא אכן גם לרמב"ם יהיה אסור להשחיל מחשש שמא יקשור<sup>14</sup>.

ואולי יש לומר שהטעם לכך שהרמב"ם לא סייג שמה ש"מותר להחזיר הרצועות למקומן ובלבד שלא יקשור" הוא רק כשאין רגילות לקשור קשר של קיימא אח"כ, הוא מפני שבדוגמאות שהביא "נשמטה לו רצועה מנעל וסנדל וכו'" אין הרגילות (ועכ"פ בזמן הש"ס והרמב"ם) לקשור אח"כ קשר של קיימא, ולכן לא ראה צורך להדגיש זאת.

ולהעיר, דהנה הבית יוסף<sup>15</sup> לאחר שהביא את דברי התוס' שכתבו שאם יש רגילות לקשור אסור להשחיל, הביא את דברי הירושלמי שהביאם המרדכי<sup>16</sup> וז"ל: "בירושלמי נשמטו רצועות מנעל וסנדל - נוטל ומחזיר ובלבד שלא יקשור", וכתב על כך הבית יוסף "ולא תיקשי מהירושלמי [לשיטת התוס' לעיל] שכתב נוטל ומחזיר ובלבד שלא יקשור, דשאני התם שאינו קשר של קיימא ולא גזרינן אלא בעשוי לקשור קשר של קיימא".

ועד"ז לכאורה אפשר לומר בדברי הרמב"ם שמה שכתב "מותר להחזיר הרצועות למקומן ובלבד שלא יקשור" מיידי שאין הרגילות לעשות אח"כ קשר של קיימא<sup>17</sup>.

## ג.

### הטעם לכך שהנקב צריך להיות רחב ולא צר

והנה בדברי הראשונים הנ"ל (התוס' והרא"ש) שהביאו את התנאי שהנקב צריך להיות רחב, כתבו רק: "שאם נתקו חוטי הסרבל אם הנקב רחב ויכול להכניסם בלא טורח שרי כיון דעתיקי" (לשון התוס'), "לולאות של מלבושים שעל הכתף אם יצאו יש מתירין להחזירן בשבת אם הנקב רחב ויכול להחזירן בקל כיון דנתקו" (לשון הרא"ש), והיינו שלא ביארו מהו החסרון בכך שהנקב הוא צר.

אך הנה מצאנו שרבה"ז ביאר את הטעם לתנאי זה, וז"ל: "ואפילו להחזיר לא התירו אלא כשהנקב הוא רחב ויכול להחזיר בלי טורח, אבל אם הנקב הוא צר שצריך טורח להכניס הרצועה בתוכו אין זה כמחזיר אלא כנותן בתחלה ואסור משום תיקון כלי".

13. כמו שעולה במצוין בהערות 8-9.

14. כך לכאורה נראה הפשט בדברי אדה"ז, הגם שלפי זה צריך להתגבר על כל הקשיים וההוכחות שהביאו האחרונים (ראה בנסמן בהערות 8-9) שהרמב"ם לא ס"ל חשש שמא יקשור (וכן שאר החששות: נקב צר, פעם ראשונה). וצ"ע.

15. טור (שם) ד"ה רצועות שבבגד וכו'.

16. בפרק אלו קשרים רמז שפז.

17. ויש לעיין: הגם שבדברי הירושלמי ניתן לעשות אוקימתא זו (כמו שכתב הבית יוסף הנ"ל), למרות שבפשטות ניתן לדייק דס"ל דלא אסרו חכמים להשחיל חוט מחשש שמא יקשור, מ"מ יש להתבונן האם נכון לומר זאת גם ברמב"ם, והאם דברים אלו תואמים את הכללים באופן הצגת הלכות ברמב"ם (וראה בכללי הפוסקים וההוראה בכללי הרמב"ם). וצ"ע.

והיינו שרבה"ז למד שאם הנקב צר וצריך טורח נאסר עליו להחזיר משום תיקון כלי, דנחשב כאילו נותן בתחילה דאסור בעצם ההשחלה.

וכדברים האלו מצאנו מפורשות במרדכי הנ"ל<sup>18</sup>, וז"ל: "ונ"ל דהיינו דוקא בשיש נקב מתוקן להכנסת רצועה ואז שרי ולא מיתסר משום תיקון מנא".

וכן הוא להדיא בדברי הט"ז<sup>19</sup> שכתב וז"ל "והא דנקטי התוס' דבעינן שלא יהא בו טורח, לאו משום חשש שמא יתקע אלא משום דאם יש בו טורח הוה כמתקן מנא"<sup>20</sup>.

אך הנה מדברי המג"א<sup>21</sup> שכתב "ובמקום שהנקב צר אפילו במקום שאין רגילין לקשור אסור דצריך טורח", נראה שלמד שהחסרון בטרחה בנקב צר אינו משום שבכך נחשב כאילו משחיל בתחילה ואסור משום תיקון כלי, אלא מפני דיש איסור בעצם הטרחה, דנמצא טורח בשבת.

ואולי בדוחק ניתן לומר שגם כוונת המג"א "דצריך טורח" אינו משום דיש חסרון בעצם הטרחה אלא דאם צריך טורח נחשב כמשחיל בתחילה ואסור משום תיקון כלי וכדלעיל.

אך הנה מצאנו דהפרי מגדים<sup>22</sup> למד בהדיא שכוונת המג"א היא דהחסרון הוא בעצם הטרחה, וליכא לשיטתו חשש דתיקון כלי כשמחזיר ולא נותן לראשונה הגם שצריך לטרוח, וז"ל: "ולמג"א משמע הטעם דאסור לטרוח בשבת".

#### ד.

#### נפק"מ בין ב' הטעמים הנ"ל לאיסור השחלה בנקב צר

והנה הפרי מגדים הנ"ל העלה נפק"מ בין ב' טעמים הנ"ל (משום תיקון כלי או משום טורח) וז"ל: "ונפקא מינה ע"י עכו"ם באין צריך לו כל כך הרבה: למ"ד מתקן מנא [הט"ז] אסור שבות דשבות באין צורך הרבה (כבסימן שז סעיף ה יעו"ש). ואם מפני טורח [שיטת המג"א] יש לומר דשרי ע"י עכו"ם וצ"ע".

ביאור הדברים:

18. הובא בבית יוסף שם.

19. שם סק"ד.

20. והנה הט"ז ביאר כן בשיטת התוס' שלא כתבו טעם זה בפירושו, וניתן היה ללמוד שהתוס' (והרא"ש) פליגי על שיטת המרדכי שכתב בהדיא שטעם איסור השחלה בנקב צר הוא מפני תיקון כלי, ואילו התוס' ס"ל שאין חסרון של תיקון כלי (מפני שאין זה הפעם הראשונה שמשחיל את החוט לנעל, וק"ל) אלא סיבת האיסור היא מפני שטורח בשבת (וכמו שאכן נראה מלשון המג"א שהובא לקמן בפנים).

אך הט"ז לא למד כן אלא ביאר בפשטות בתוס' שהטעם האיסור הוא משום תיקון כלי.

וכן אולי נראה בדברי רבה"ז שלא הביא בזה כלל מחלוקת אלא כתב בפשיטות שנאסר משום תיקון כלי (ובפרט שהרא"ש כתב כדברי התוס'). ויל"ע.

21. שם סק"ט. והביא לשונו המשנ"ב סק"כ.

22. אשל אברהם סק"ט.

לשיטת הט"ז וכן היא שיטת רבה"ז (כדלעיל) שסיבת האיסור להשחיל לנקב צר הוא משום תיקון כלי, האיסור בהשחלה הוא איסור גמור, והדין באיסור גמור הוא שאין לעשותו אפי' ע"י נוכרי אא"כ הוא במקום הפסד גדול או לדבר מצוה<sup>23</sup>.

משא"כ לשיטת המג"א (כפי שלמדה הפרי מגדים הנ"ל) שסיבת האיסור להשחיל לנקב צר הוא מפני שטורח בשבת, דאין איסור זה גמור, ולכן יש להתירו ע"י נכרי גם שאין צורך כ"כ.

והנה לפי נפק"מ זו נמצא שיטת רבה"ז (והט"ז) לחומרא והמג"א לקולא.

ויש להוסיף לכאן עוד נפק"מ אך להיפך, והיינו שלפי רבה"ז יהיה מותר משא"כ לשיטת המג"א יהיה אסור, ובהקדים:

כתב רבה"ז<sup>24</sup> "אבל אבנט מותר להכניס במכנסיים בתחלה בשבת מפני שאינו מבטלו שם ועשוי להכניס ולהוציא תדיר לפיכך אין בו משום תיקון כלי", והיינו שגם כשמכניס בתחילה (ולא רק מחזיר בנקב צר) מותר כשאין מבטלו שם, דכל איסור תיקון כלי הוא רק כשמבטלו במקומו ולא כשעשוי להכניס ולהוציא תדיר.

ובעקבות כן פסק הגרא"ח נאה בספרו קצות השולחן<sup>25</sup> וז"ל:

"ודע דתיקון מנא לא הוי אלא כשמבטל הרצועה שם לתדיר, ואם אינו מבטלו לא הוי תיקון מנא, דמה"ט מותר להכניס אבנט למכנסיים חדשים דאינו מבטלו שם. ע"כ נראה דמותר להכניס חוט לבן או צהוב או ירוק במנעלים שחורים חדשים דודאי אינו מבטל אותו דגנאי הוא חוט כזה למנעל שחור ואין הדרך ללכת כן ועתידי להוציא מהמנעל".

וא"כ כ"ש הוא רק שמחזיר בנקב צר, שאין איסור תיקון כלי כשעשוי להכניס ולהוציא תדיר. ולכן מותר להשחיל חוט לבן או צהוב או ירוק במנעלים שחורים אפי' כשהנקב צר מפני דודאי שאינו מבטל את החוט שם מפני שגנאי הוא לו חוט זה במנעל שחור וכדלעיל.

ולפי"ז אפשר להוסיף נפק"מ במחלוקת הנ"ל בין המג"א לט"ז ורבה"ז, האם מותר להשחיל חוט בנקב צר כשעשוי להוציאו ולא לבטלו שם:

לפי ט"ז ורבה"ז שטעם איסור השחלה בנקב צר הוא משום תיקון כלי, הכא ליכא לאיסור זה שהרי אינו מבטלו שם ויהיה מותר.

משא"כ לפי המג"א שטעם איסור השחלה בנקב צר הוא מפני שבעצם ההשחלה טורח בשבת, מה אכפת לי שעשוי להוציאו משם ואין מבטלו סוכ"ס טורח הוא בשבת ויהיה אסור<sup>26</sup>.

23. ראה פרטי הדינים בזה בשוע"ד סי' שז סעי' יב.

24. ש"ז שם.

25. סי' קמו, בדה"ש ג.

26. וראה שכן העלה בפסקי תשובות (שם, אות ו בהערה 55) ועיי"ש שהביא עוד נפק"מ אי שרי להכניס כשנשמט מקצת (לט"ז ורבה"ז יש להתיר [ולכאן] רק כשיכול ללכת עם הנעל גם לאחר ששנשמט ממנו קצת) דאין זה תיקון כלי, משא"כ למג"א סוכ"ס טורח הוא).

## טעם היתר טלטול דלתות הכלים שנתפרקו והמסתעף

ביאור מחלוקת הקצוה"ש והמנחת שבת בכפתור שנפל מבגד אי יש לו דין דלתות הכלים שנתפרקו / קושיות על ביאור הנ"ל / ביאור בטעם היתר טלטול דלתות כלים באופ"א ועפ"ו תירוץ הקושיות דלעיל / ע"פ הנ"ל חילוק בין דעת האדם בדלת כלי לכפתור של בגד / בירור דעת המנחת שבת בדעתו שלא להחזיר את דלת הכלי / קושיא בדעת המנחת שבת שנת"ל וצ"ע ביסודו של הקצוה"ש / תוספת ביאור בהנת"ל במחלוקת המנחת שבת וקצוה"ש / ביאור לשון המשנה 'ודלתותיהן עמהן' לדעת המנחת שבת / העולה ממקור הטעם להיתר טלטול דלתות כלים בשבת / ביאור דעת קצוה"ש בהנ"ל / שקו"ט בדין סנדל שנפסקה רצועתו ע"פ הביאור במחלוקת הנ"ל

הת' השליח ישראל שי' ויינטראוב  
תלמיד בישיבה

### א.

#### ביאור מחלוקת הקצוה"ש והמנחת שבת בכפתור שנפל מבגד אי יש לו דין דלתות הכלים שנתפרקו

בשוע"ר הל' מוקצה: כל הכלים שיש להם דלתות קבועות בהם, בין שהדלת הוא מן הצד בין שהוא כיסוי על גבי הכלי, ונתפרקו הדלתות מהם בין שנתפרקו בשבת בין שנתפרקו קודם השבת, מותר לטלטל אותן הדלתות, מפני שכשהיו הדלתות מחוברות בכלים היה גם עליהן שם כלי אגב אביהן ואף שנתפרקו אח"כ מהכלים לא נפקע מהם שם כלי שהיה עליהן הואיל וראויות להחזירן ולחברן אל הכלים. עכ"ל.

וכ' הפמ"ג<sup>1</sup> דההיתר בדלתות הכלים הוא אע"פ שאינם ראויים למלאכה כלל, ולא דמי לשברי כלים דבעינן שיהיו ראויים לעשות מעין מלאכה.

וכ' המנחת שבת<sup>2</sup> (לאחר שמצטט הלשון דשוע"ר ודברי הפמ"ג דלעיל): ולפי זה יש לומר דהוא הדין אם נפסק קרס או קנעפיל מהבגד, בין שנפסק ממנו בשבת בין שנפסק ממנו בערב שבת מותר לטלטלו, דכיון דבעת שהיה מחובר בבגד היה עליו שם כלי אגב הבגד שוב לא נפקע ממנו שם כלי, הואיל וראוי להחזירו ולחברו אל הבגד, כן נראה לכאורה. עכ"ל.

1. סי' שח סעי' לד.

2. שם משב"ז סק"ח.

3. סי' פח סק"ב.

אמנם בקצות שולחן<sup>4</sup> השיג על דבריו, וז"ל: ומה דפשיטא ליה להמנחת שבת בכפתור שנפסק מהבגד שמותר לטלטלו הואיל וראוי להחזירו ולחברו אל הבגד ג"כ יש לעיין בזה, דדלתות הכלים הן עומדות לכך להחזירן אל הכלי, דהדלת הוא לפי מדת הכלי ומיוחד להכלי, משא"כ בכפתור כמ"פ אין מדקדקים להחזיר דוקא אותו הכפתור שנפסק, ומי יימר שהכפתור הזה שנפסק יחזור לאותו הבגד, ואע"פ שהכפתור עומד להחזירו לאיזה בגד שהוא, הרי אפשר שפקע תורת כלי ממנו, דגם בדלתות הכלים מסתבר שאם בדעת בעה"ב שלא להחזירו לאותו הכלי, רק לכלי אחר, פקע תורת כלי ממנו.

ועיין מש"כ בתוס' חדשים פ"ז דשבת על המשנה כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהן, שבתיתב 'עמהן' רומז טעם ההיתור לפי שראויין להחזירן להכלי. ומוכח דאם בדעתו שלא להחזירו לאותו הכלי אסור, דאין זה בכלל עמהן. עכ"ל.

וביאר דעותיהם של המנחת שבת והקצוה"ש בפשטות, דהן הקצוה"ש והן המנחת שבת ס"ל שגדר דין דלתות הכלים הוא דהדלת עומדת לחזור להכלי, או משום שדעת הבעלים בפירוש להחזיר, או משום שסתמו של הכלי להחזיר, אף אם אין דעת הבעלים בפירוש להחזיר. אלא שהקצוה"ש ס"ל שגדר דלתות הכלים הוא רק כאשר בדעתו (או שסתמו) להחזיר לאותו כלי שנתפרק ממנו, אך אם אין בדעתו (או שסתמו) להחזיר לאותו כלי ליתא לדין דלתות הכלים והוי מוקצה. והמנחת שבת ס"ל שאפי' אין בדעתו (או שסתמו) להחזיר לאותו כלי אלא לכלי אחר, איתא לדין דלתות הכלים ולא הוי מוקצה.

ומצד מח' זו נחלקו בכפתור שנפל מבגד. דלמנחת שבת כיון שסתמו של הכפתור להחזירו לכלי כלשהו, לכן הוי עומד להחזיר ולא הוי מוקצה. משא"כ לקצוה"ש, כיון שלא דוקא שהכפתור יחזור לאותו בגד שנפל ממנו (בשונה מדלתות הכלים שסתמן להחזירן לכלי שנפל מהן), הוי מוקצה.

אמנם, אם היה בדעתו בפירוש להחזיר הכפתור לאותו הבגד, לכאורה יודה בזה הקצוה"ש למנחת שבת, דחזר הכפתור לדין דלתות הכלים, ולא הוי מוקצה. דכשם שדלתות הכלים לא הוי מוקצה כיון שסתמן להחזירן לאותו הכלי, ה"ה בכפתור, אם יהיה בדעתו בפירוש להחזירו להבגד לא הוי מוקצה (ולכאורה יש סברא להקל אף יותר מבדלתות הכלים, דדלתות הכלים זה רק סתמא שיחזירן, משא"כ הכא בדעתו בפירוש להחזיר).

[ולפי זה יוצא שהקצוה"ש והמנחת שבת נחלקו בב' מקרים: א. בדלתות הכלים שנתפרקו (וכן בכפתור שנפל מבגד) ובדעתו להחזיר לכלי אחר. ב. בכפתור שנפל מבגד בסתמא.]

## ב.

### קושיות על ביאור הנ"ל

אמנם, לכאורה צריך עיון בביאור הנ"ל. דניחא במקרה דדלת שנתפרקה מהכלי, כשנתפרקה מהכלי לא חל עליה שם מוקצה, דהרי סתמה עומד להחזירה להכלי (וכדיוק ל' רבינו 'לא נפקע מהם שם כלי שהיה עליהן הואיל וראוית להחזירן ולחברן אל הכלים'). משא"כ בכפתור שנפל מבגד, הרי כיון שלא

4. סי' קט סק"ח.

דוקא שיחזיר לאותו בגד, א"כ כשנפל מהבגד הוי מוקצה, וא"כ כיצד כאשר לאחמ"כ מחליט בדעתו להחזירו לאותו הבגד חל עליו שם כלי?

ועוד, דלפי ביאור הנ"ל שאף ע"י דעת הבעלים להחזיר חל שם כלי על החלק שנתפרק, א"כ אי"ז גדר בהכלי, אלא בדעת האדם שהוא עומד להחזירו להכלי (ואף בסתמא הוי כלי מפני שאנו מניחים שהאדם יחזירו להכלי, והראיה, שאם בדעתו שלא להחזיר הדלת לכלי, ירד ממנה שם כלי). אמנם בשוע"ר<sup>5</sup> הלשון הוא 'הואיל וראויות להחזירן ולחברן אל הכלים', דמשמע מזה שהוא גדר בהכלי ולא בדעת האדם (ולפנה"ל היה צ"ל 'הואיל ומסתמא בדעתו להחזירן ולחברן אל הכלים', או כיו"ב).

ועוד, דאם נאמר שהקצה"ש מודה למנחת שבת בדעתו להחזיר הכפתור בפירוש עכ"פ, לכאורה הוה ליה לציין זה בדבריו, ומדברי הקצה"ש נראה שחולק לגמרי על דעת המנחת שבת, אף בדעתו להחזיר.

### ג.

#### ביאור בטעם היתר טלטול דלתות כלים באופ"א ועפ"ז תירוץ הקושיות דלעיל

ולכן נראה לבאר באופ"א קצת גדר ההיתר דדלתות הכלים, ולפ"ז יבואר דעת הקצה"ש באופ"א. והיינו, דאין גדר ההיתר דדלתות הכלים שבדעתו של האדם להחזירן להכלי (ועד"ז בסתמא, שהוי כאילו בדעתו של האדם להחזירן להכלי), אלא שזהו גדר בחפצא של דלתות הכלים, שהדלתות ראויות ועומדות להחזירן ולחברן אל הכלים.

וממילא, בדלתות הכלים כיון ש'הדלת הוא לפי מידת הכלי ומיוחד להכלי', א"כ לכ"ע הוא עומד להחזירו ולחברו אל הכלי ולא הוי מוקצה. משא"כ בכפתור, כיון שאינו מיוחד להכלי, שלכן אין מדקדקים להחזיר דוקא אותו הכפתור שנפסק, רק ש'עומד להחזירו לאיזה בגד שהוא', יהיה זה תלוי במח' המנחת שבת והקצה"ש האם 'ראויות להחזירן ולחברן אל הכלים' הוי דוקא לאותו הכלי או אפי' לאיזה כלי שהוא.

ומ"ש הקצה"ש ד'מסתבר שאם בדעת בעה"ב שלא להחזירו לאותו הכלי, רק לכלי אחר, פקע תורת כלי ממנו, אין הכוונה שגדר ההיתר הוא מצד דעת הבעלים, אלא כנ"ל שההיתר הוא מצד החפצא הדלת שעומד להחזירו להכלי, רק שאם בדעת הבעלים בפירוש שלא להחזירו לכלי פקע תורת כלי ממנו' (אך אין זה שבכח דעת האדם להחיל עליו תורת כלי).

והיינו, שלדעת הקצה"ש בשביל שיהיה גדר דלתות הכלים צריך ב' תנאים: א. שהכלי ראוי ועומד להחזירו לאותו הכלי ('לפי מדת הכלי ומיוחד להכלי'). ב. שאין בדעת הבעלים שלא להחזירו לאותו הכלי.

ולפי זה, שההיתר הוא מצד החפצא דהכלי ולא מצד דעת האדם, א"כ להקצה"ש גם בכפתור שנפל מבגד ובדעתו בפירוש להחזירו להבגד, עדיין הוי מוקצה. דכיון שמצד החפצא דהכפתור אינו בדוקא

5. ע"פ תוס' ור"ן בסוגיא דשבת דף קכב.



שיחזירו לבגד זה, אין בכח דעת האדם להחיל עליו שם כלי.

ד.

### ע"פ הנ"ל חילוק בין דעת האדם בדלת כלי לכפתור של בגד

ויש להוסיף, שאף אם נאמר שאזלינן בתר דעתו של האדם, ובכח דעת האדם להחיל תורת כלי על דלת שנתפרקה מהכלי, אעפ"כ בכפתור שנפסק מבגד לדעת הקצוה"ש אף אם בדעתו בפירוש להחזירו לבגד זה לא הוי כלי.

ובפשטות: דלת שנתפרקה מהכלי, כדברי הקצוה"ש היא 'מיוחדת לפי מידת הכלי', ואם כן גם אם אין בדעתו בפירוש להחזירו לכלי הרי ברי לן שהוא יחזיר דוקא דלת זו לכלי ולא דלת אחרת, שהרי דוקא דלת זו מיוחדת לפי מידת הכלי (אא"כ בדעתו בפירוש שלא להחזיר לכלי זה).

משא"כ כפתור שנפסק מהבגד, כיון שאין כפתור זה מיוחד לבגד זה דוקא, אם כן אף אם יהיה בדעתו בפירוש להחזיר הכפתור לבגד שנפל ממנו, הרי ודאי שאם ימצא בביתו כפתור אחר לא ימנע מלתת הכפתור בבגד, וא"כ אין משמעות לדעתו להחזיר הכפתור לבגד.

ואם כן, אף שבכפתור דעתו בפירוש להחזירו לבגד, ובדלתות הכלים אין דעתו בפירוש להחזירם, אעפ"כ הודאות שיחזיר הדלת לכלי גדולה הרבה יותר משיחזיר הכפתור לבגד. דבדלת אף שאין דעתו בפירוש, הוא ודאי יחזירה לבגד, דרק דלת זו מיוחדת למידת הכלי, משא"כ בכפתור שנפסק מבגד.

ה.

### בירור דעת המנחת שבת בדעתו שלא להחזיר את דלת הכלי

וכיון דאתינן להכי, שיסוד דין דלתות הכלים אינו מצד דעת הבעלים אלא מצד הדלת אם היא ראויה ועומדת לחזור לכלי זה או לאו, יש לדון בדעת המנחת שבת בדלת שנתפרקה מכלי ובדעתו בפירוש שלא להחזירה.

דאולי אפ"ל שגם בזה חולק המנחת שבת על הקצוה"ש, והיינו, שס"ל דבדלתות הכלים אזלינן רק בתר הדלת עצמה אם רגילות להחזירה לכלי זה או לאו, וממילא, אף אם דעת הבעלים בפירוש שלא להחזיר הדלת כלל לכלי, הרי אין בכח דעתו זו להפקיע שם כלי ממנה, דכיון הדלת מצד עצמה היא ראויה ועומדת להחזיר הרי שם כלי עליה, אף שדעת הבעלים שלא להחזירה.

אמנם יותר נראה לומר שגם להמנחת שבת כאשר דעת הבעלים בפירוש שלא להחזירו פקע שם כלי ממנו (ומודה לדין שהביא הקצוה"ש מהתוס' חדשים), ועל דרך כלי שזרקו לאשפה, שכיון שהבעלים גילה דעתו שאינו חפץ בהכלי הרי ירד מתורת כלי.

6. בשש"כ (פט"ו הע' רלד) הביא בשם הגרשו"א ש'אם הכפתור שנשר מן הבגד הוא פשוט ומצוי, אשר אין מקפידים להחזיר דוקא כפתור זה, נראה דאסור לטלטלו'. ובארחות שבת כתב דכיום שגם הכפתורים הפשוטים שונים זמ"ז ומקפידים לשמרם ולהחזירם לבגד, ולכן יש להתיר בזה. ולכאורה י"ל שתלוי כמה מצוי הכפתור, ותלוי בכ"מ לפי ענינו.

אלא שבזורק כלי לאשפה הוא רק בזורק מבע"י, ובזורק בשבת לא פקע כלי ממנו, משא"כ כאן, אפי' דעתו בשבת שלא להחזיר פקע תורת כלי ממנו. והחילוק בפשטות, שבכלי הרי הוא מצד עצמו ראוי, ולכן אף אם זרקו לאשפה בשבת אינו מפקיע ממנו תורת כלי. משא"כ בדלתות הכלים, אינם ראויים מצד עצמם, אלא מפני העתיד שעומדין לחזור לאביהן, ולכן כאשר אין דעתו להחזיר, בטל היתרם ופקע מינייהו תורת כלי, אפי' בשבת. וילע"ע.

## ו.

### קושיא בדעת המנחת שבת שנת"ל וצ"ע ביסודו של הקצוה"ש

אמנם לפי ביאור הנ"ל, צ"ע בדעת המנחת שבת. דהרי הקצוה"ש הוכיח מל' המשנה 'ודלתותיהן עמהן' שצריך שיהיה בדעתו להחזיר לאותו כלי, וא"כ כיצד דעת המנחת שבת שמהני כשבדעתו להחזיר לכלי אחר.

ועד"ז מלשון ההלכה בשוע"ר 'הואיל וראויות להחזירן ולחברן אל הכלים' משמע שצריך שיהיה ראוי להחזיר לכלי שנטל ממנו.

ולכן נראה לבאר באופן אחר את מחלוקת המנחת שבת והקצוה"ש.

ובהקדים, דהנה יש לעיין ביסוד דברי הקצוה"ש, דכתב "דלתות הכלים הן עומדות לכך להחזירן אל הכלי, דהדלת הוא לפי מדת הכלי ומיוחד להכלי. משא"כ כפתור כמ"פ אין מדקדקים להחזיר דוקא אותו הכפתור שנפסק, ומי יימר שהכפתור הזה שנפסק יחזור לאותו הבגד".

והיינו, דהיסוד להשגתו על המנחת שבת, הוא, דבגדר ההיתר דלתות הכלים ישנם ב' תנאים: א. שהחלק שנתפרק ראוי ועומד להחזירו להכלי, והיינו לא רק שאפשר להחזירו לכלי, אלא שהוא עומד ומיועד לכך. ב. שהוא עומד לחזור לאותו הכלי שנתפרק ממנו.

ואת התנאי השני הוכיח הקצוה"ש מלשון המשנה "כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהן", שמהלשון 'עמהן' מוכח שהדלתות עומדות לחזור לאותו כלי שנתפרק ממנו.

ולכאורה התנאי הראשון דורש ביאור. דבלשון שוע"ר "הואיל וראויות להחזירן ולחברן אל הכלים" לא נזכר שצריך שיהיו עומדות להחזירן, אלא 'ראויות', והיינו, שישנה אפשרות להחזירן ולחברן אל הכלים, אך לא נזכר שיהיו 'עומדות' לכך.

יתירה מזו, בנוגע לדלתות הבית שנתפרקו<sup>7</sup> שדינם שאינם ראויות בטלטול, רבינו כותב הלשון "לפי שהן ראויות להחזירן לבית ולכך הן עומדות ולא להשתמש בהם כשאר נסרים", והיינו שבטעם האיסור של דלתות הבית כותב בפירוש ש'לכך הן עומדות', משא"כ בדלתות הכלים כתב רק הלשון 'ראויות'.

והביאור בפשטות מדוע בנוגע לדלתות הבית כתב הלשון 'ולכך הן עומדות', ובדלתות הכלים לא

7. שם סל"ה.

כתב רק 'ראויות'. דלתות הבתים גם כשנתפרקו הוו כקרקע, הגם דלכאורה כשנתפרקו צ"ל להם דין כלי הואיל ועתה כשנתפרקו שפיר אפשר להשתמש בהם ככלי ויהא עליהם שם כלי. אך הדין שגם כשנתפרקו אין עליהם דין כלי כיון דפקע מהם תורת כלי, ובכדי לבאר זאת צ"ל דהן עומדות לחזור לבית ולא לשימוש היתר אחר, ולכך גם בשעה שנתפרקו אינם ככלי אלא כקרקע דודאי יחזורו לבית ו"לכך הן עומדות". משא"כ בדלתות הכלים, הרי בשעת חיבורן לכלי היו בתורת כלי, ובשביל שלא יפקע תורת כלי מהן בשעה שנתפרקו די בכך שעדיין ראויות לחזור ולחברן.

ואם כן צריך עיון המקור לדעת הקצוה"ש שצריך שדלתות הכלים יהיו ראויות ועומדות לחזור לכלי.

## ז.

### תוספת ביאור בהנת"ל (ס"ג) במחלוקת המנחת שבת וקצוה"ש

ואוי"ל דבזה נחלקו המנחת שבת והקצוה"ש. דמודה המנחת שבת דצריך שיהיה ראוי להחזיר לאותו הכלי שנתפרק ממנו (וא"כ אתי שפיר הלשון עמהן, וכן הל' 'הואיל וראויות להחזירן ולחברן אל הכלים') אלא דנחלקו בפירוש המילה 'ראויות', וממילא, בגדר ההיתר דדלתות הכלים (שמצד החפצא, כנ"ל אות ג).

דהמנחת שבת ס"ל שגדר ההיתר דדלתות הכלים הוא דראויות להחזירן, ולא שעומדות ומיועדות להחזירן. ולכן ההיתר הוא אפי' בכפתור, דאף שאין הכפתור מיועד להחזירו (לאותו) בגד, הרי כיון שהוא ראוי לחזור לאותו בגד הוי כלי.

משא"כ הקצוה"ש ס"ל שגדר ההיתר דדלתות הכלים הוא דעומדות ומיועדות לחזור לכלי שנתפרק ממנו, וזהו הכוונה 'ראויות להחזירן ולחברן'. ולכן בכפתור שאינו עומד ומיועד לחזור לאותו כלי שנתפרק ממנו לא הוי כלי<sup>8</sup>.

## ח.

### ביאור לשון המשנה 'ודלתותיהן עמהן' לדעת המנחת שבת

והנה כעת יש לדון בהוכחתו של הקצוה"ש מלשון המשנה 'ודלתותיהן עמהן', שמכאן מוכח שצריך שיהיו עומדות לחזור לכלי שנטלו ממנו.

דלכאורה, לפי הביאור בדעת המנחת שבת הנ"ל, שאין מוכרח שהדלתות יהיו עומדות לחזור לכלים שניטלו מהן, אלא רק שיהיו ראוים לכך, מדוע נזכר הלשון 'עמהן', ולמאי נפק"מ. דמילא אם מוכרח שיהיו עומדות לחזור לכלי שניטלו מהן, נפק"מ הלשון עמהן שיהיו עומדות לחזור לאותו כלי שניטלו ממנו ולא לכלי אחר, וכדיוק הקצוה"ש, אך אם נדרש רק שיהיו ראויות, מהו הדיוק ב'עמהן'?

8. ואם נבאר כן בדעת המנחת שבת, שגדר ההיתר הוא משום דראוי להחזירו ולא משום דעומד לכך, והיינו שלא פקע שם כלי כאשר יש אפשרות לחזור ולתקנו, יש מקום יותר לומר שלדעתו אף כשאין בדעתו להחזיר, כיון שהוא ראוי לחזור ולתקנו לא פקע שם כלי ממנו. ויל"ע.

ויש לומר בשתיים: א. דבאמת אין זה בא למעט שיהיו ראויות דוקא לכלי זה, אלא זהו טעם ההיתר, דכיון שהיה על הדלת שם כלי, 'עמהן', לא פקע שם כלי ממנו (כיון שראויות להחזירן).  
 ב. נפק"מ שצריך שיהיו ראויות דוקא להחזירן לכלי ממנו נתפרק ולא דוקא שיחזיר בפועל לשם, ונפק"מ כאשר אין אפשרות להחזירו מצד הכלי שנתפרק ממנו (כגון שנשבר הצייר שלו וכיו"ב), אף אם אפשר להחזיר את הדלת לכלי אחר.

### ט.

#### העולה ממקור הטעם להיתר טלטול דלתות כלים בשבת

והנה מקור דברי שוע"ר בטעם ההיתר דדלתות הכלים, הוא (כפי שמציין רבינו בשוה"ג) בתוס' ור"ן בשבת קכב, א.

דאי' במשנה שם "כל הכלים ניטלים בשבת ודלתותיהן עמהן אע"פ שנתפרקו בשבת שאינן דומין לדלתות הבית לפי שאינן מן המוכן". ובגמ', "כל הכלים ניטלים ואע"פ שנתפרקו בשבת, ולא מבעיא בחול, אדרבה, בשבת מוכנין על גבי אביהן בחול אין מוכנין על גבי אביהן. אמר אביי הכי קאמר כל הכלים ניטלים בשבת ודלתותיהן עמהן אע"פ שנתפרקו בחול ניטלין בשבת".

ובתוס' שם: אע"ג דלקמן בפירקין אמר איפכא גבי שברי כלי חרס דשרי לטלטל יותר כשנשברו בע"ש מבנשברו בשבת, לא דמיא דהכא אכתי כלי הוא שעדיין עומד למלאכה ראשונה וראוי להתחבר הכיסוי עם הכלי אבל לקמן לא חשיב כלי אלא מחמת שעומד למלאכה אחרת הלכך כשנשבר בשבת אסור טפי דהוי נולד. עכ"ל.

ועד"ז בחידושי הר"ן שם: אבל דלתות הכלים שראויות להחזירן למקומן ולשמש מלאכתן ראשונה טפי חזו כי נתפרקו בשבת שהן מוכנין אגב אביהן משנתפרקו מערב שבת דהתם איכא למימר דכיון שלא החזירום שם מבעוד יום בטלו מתורת כלי. עכ"ל.

והיינו, דלתוס' ור"ן החילוק בין ההיתר דדלתות הכלים להיתר דשברי כלים העושים מעין מלאכה, הוא, דשבר כלי העושה מעין מלאכה הוא בתורת כלי אחר ממה שהיה קודם שנשבר (נולד), שכעת עומד למלאכה אחרת, משא"כ דלתות הכלים הם נשארו בתורת כלי שהיה עליהם מקודם, "שעדיין עומד למלאכה ראשונה וראוי להתחבר הכיסוי עם הכלי"<sup>10</sup>.

וכיון שההיתר דשבר כלי העושה מעין מלאכה הוא דנעשה כלי אחר, נולד, הא דמותר בנשבר בשבת הוא חידוש טפי מבנשבר בע"ש, דנולד מותר. משא"כ בדלתות הכלים, כיון שההיתר הוא דעומד למלאכתו ראשונה, הא דמותר בנשבר בע"ש הוא חידוש יותר, דאע"פ שנשברו מע"ש הם

9. ד"ה אדרבא.

10. ולהעיר, דלפ"ז שבר כלי העושה מעין מלאכתו הראשונה דמי טפי להיתר דלתות הכלים מלהיתר שבר כלי העושה מעין מלאכה, דבשבר כלי העושה מעין מלאכתו ההיתר הוא מחמת השימוש העכשוי של השבר, ובדלתות הכלים הוא מפני שראוי להתחבר עם הכלי. וי"ל שסו"ס לא דמי לגמרי לדלתות הכלים, דהשבר כלי עושה רק 'מעין' מלאכתו הראשונה, דכבר א"א להחזירו להכלי, משא"כ דלתות הכלים עומדים ממש למלאכה ראשונה.

מותרים אגב אביהן.

וא"כ הטעם שהביאו הר"ן והתוס' את הענין שראויות לחזור למקומן, הוא לבאר החילוק שבין דלתות הכלים לשברי כלים, בדלתות הכלים בנשבר מע"ש הוי חידוש טפי, דטעם ההיתר שלהן הוא ד'ראויות להחזירן למקומן ולשמש מלאכתן ראשונה, וא"כ בנשברו מע"ש הו"א דאסיר משום דלא החזירן מבע"י.

ולפ"ז לא מצינו בדבריהם יסוד לחייב שיהיו עומדות לחזור לכלי, אלא רק שראויות לחזור ולשמש מלאכתן הראשונה, וכביאור דלעיל בדעת המנחת שבת<sup>11</sup>.

י"ד.

### ביאור דעת קצוה"ש בהג"ל

אמנם לפ"ז צ"ב לאידך בדעת הקצוה"ש. דלכאורה נתבאר לעיל דליכא מקור לכך שצריך שהדלתות יהיו עומדות להתחבר להכלים, ומניין ליה להקצוה"ש חידוש זה שהטעם דהדלתות מותרות הם משום שעומדות להתחבר להכלי ומיוחדות להכלי.

ואולי יש לבאר דעתו בב' אופנים:

א. דס"ל דהא דהמשנה הביאה הדוגמא להיתר חלק כלי שנתפרק דוקא מדלתות הכלים שהם מיוחדות לפי מידת הכלי, ולא מדבר אחר שאינו מיוחד לפי מידת הכלי, בא ללמדנו שהא דהדלת היא מיוחדת להכלי ומיוחדת להתחבר אליו הוא תנאי מעכב בהיתר.

ב. מסברא, דס"ל דכאשר אין החלק עומד להתחבר להכלי, אף שהוא ראוי לכך, אין תורת כלי עליו, ולא אמרינן דלא פקע תורת כלי כאשר יש באפשרותו להחזיר, אא"כ הוא עומד ומיועד לכך.

ומה שהקשינו לעיל לדעת הקצוה"ש מדוע בדלתות הבתים כ' רבינו הל' 'ולכך הן עומדות', ובדלתות הכלים נסתפק בל' 'הואיל וראויות להחזירן', י"ל בפשטות, שבדלתות הבתים מכוינ רבינו להמשך העניין 'ולכך הן עומדות ולא להשתמש בהם כשאר נסרים', והיינו לשלול שעומדות לשימוש אחר.

משא"כ בדלתות הכלים עיקר החידוש הוא שהן ראויות, היינו דודאי שדלתות הכלים מיוחדות לכלי זה דוקא, וטעם ההיתר הוא (בשונה משברי כלים שאין ראוין לעשות מעין מלאכה) שראויות להחזירן ולחברן אל הכלים.

11. ומ"ש תוס' 'שעדיין עומד למלאכה ראשונה וראוי להתחבר הכיסוי עם הכלי', אין הכוונה שראוי בהווה למלאכה ראשונה (ואז יסתור לדברי המשבצות זהב שדלתות הכלים מותרות אף באינן ראויות למלאכה כלל), אלא (כל' הר"ן) 'שראויות להחזירן למקומן ולשמש מלאכתן ראשונה', ועיקר ההדגשה בזה שאין ההיתר מצד שעומד למלאכה אחרת, ולא הוי גולד.

והא דמביא שראוי להתחבר הכיסוי עם הכלי, הוא נתינת טעם לכך שמיקרי עומד למלאכה ראשונה, דכיון שראוי להתחבר הכיסוי עם הכלי לכן נקרא שעדיין עומד למלאכתו, דלא מפקעינן שם כלי במקרה שראוי להחזיר.

## יא.

## שקו"ט בדין סנדל שנפסקה רצועתו ע"פ הביאור במחלוקת הנ"ל

והנה בסעיף מג בשוע"ר מבואר דין סנדל שנפסקה רצועתו הפנימית דאף ש'אי אפשר לילך בו עד שיתקנו', "אעפ"כ מותר לטלטלו אף אם נפסקה עם מקום קביעותה מפני שעדיין יש תורת כלי עליו הואיל והוא ראוי לחזור ולתקנו" (משא"כ בנפסקה רצועה החיצונית אין דרך לתקנו, ולכן לא הואי 'ראוי לחזור ולתקנו').

ואולי י"ל שיסוד ההיתר בסנדל שנפסקה רצועתו הוא הוא יסוד ההיתר בדלתות הכלים. דבשניהם אף שבהווה אין שימוש להכלי, הרי כיון שהוא ראוי לחזור לשימוש הקודם שלו לא פקע ממנו תורת כלי.

ולפי הביאור דלעיל במח' דהקצוה"ש והמנחת שבת, אוי"ל שנחלקו גם בהיתר דסנדל שנפסקה רצועתו. דלמנחת שבת ההיתר הוא משום דראוי לתקנו, אף אם אין הוא עומד לכך (והיינו דודאי שאין רגילות להשליכו לאשפה, דא"כ יהיה דינו כמחט שניטל חודה דהוי מוקצה, אך מאידך אין ודאות שיתקן הסנדל).

משא"כ להקצוה"ש ההיתר הוא משום שראוי ועומד לתקנו, דרגילות לתקן סנדל שנקרעה רצועתו הפנימית, אך אם אינו עומד לכך אלא רק ראוי, לא הוי כלי.

אמנם יש לחלק. דאפשר שרק בחלק שנתפרק מהכלי סבר המנחת שבת דסגי בראוי להתחבר לכלי, דכיון שהכלי שנתפרק ממנו קיים ועושה מלאכתו והדלת ראויה לחזור ולהתחבר אליה, עדיין תורת כלי עליה. משא"כ בסנדל שנפסק וכעת אינו ראוי למלאכה, יודה להקצוה"ש שתורת כלי עליו רק אם הוא עומד להתתקן.

אך אם נאמר דיסוד ההיתר לדעת המנחת שבת הוא רק משום דלא פקע תורת כלי כאשר ראוי לחזור לתשמישו הראשון (ואין אנו נזקקין שיהיה ראוי להתחבר לכלי הראוי כעת לתשמיש), אם כן גם בסנדל ישנו היתר זה, וסגי דראוי לחזור ולתקנו.



## זמן התחלת גדר להוצאה במוקצה לשיטת אדה"ז וביאור כללי בטעם החלוקה בסוגי וטלטולי המוקצה

טעם הב' לאיסור מוקצה ונראה שהחל בימי נחמיה בן חכליה / הקשיים ללמוד שהטעם לאיסור מוקצה מפני הוצאה החל בימי נחמיה / ב' זמנים לגזירת מוקצה מחמת גדר להוצאה / הסיבה לחלוקה בדינים בסוגי המוקצה ובמטרות הטלטול / הטעם שכשמל"ה אסור לטלטלו ללא צורך והביאור בסדר הצגת הטעם "גדר הוצאה"

הת' השליח ישראל יצחק שי' לבנהרץ  
תלמיד בישיבה

### א.

#### טעם הב' לאיסור מוקצה ונראה שהחל בימי נחמיה בן חכליה

בריש סימן שח מביא רבינו הזקן בשולחנו ג' סיבות לאיסור מוקצה, ובטעם הב' כתב:  
"ועוד מפני גדר הוצאה נגעו בה, שמא ישכח ויוציא הדבר שמטלטל בידו לרה"ר. והיה מן הראוי לפי זה לאסור אפי' טלטול כלים שצריך להם, אלא שאין גוזרים על הציבור יותר מדאי".

לאחר מכן מפרט את כל הדינים הכלליים של הל' מוקצה: החל מההיתר של דבר שיש לו תורת כלי, ממשיך לאיסור של מוקצה מחמת חסרון כיס<sup>2</sup>, מוקצה מחמת גופו<sup>3</sup>, החילוק שבין כלי שמלאכתו לאיסור לכלי שמלאכתו להיתר<sup>4</sup> וכמה דינים נוספים בהל' מוקצה.

בנוגע לכלי שמלאכתו להיתר פסק רבינו הזקן<sup>5</sup> וז"ל: "מותר לטלטלו אפילו שלא לצורך גופו ומקומו אלא לצורך הכלי עצמו שחושש עליו שלא ישבר או שלא יגנב משם ומטלטלו משם להצניעו או שמטלטלו מחמה לצל שחושש שלא יתבקע בחמה". ומוסיף: "אבל שלא לצורך כלל אסור לטלטל שום כלי אע"פ שמלאכתו להיתר".

1. סעי' ב-ג.

2. סעי' ד-ו.

3. סעי' ח.

4. סעי' יב (כלי שמלאכתו לאיסור), סעי' טז (כלי שמלאכתו להיתר).

5. סעי' טז.

ובטעם הדבר לאסור טלטול כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל, כתב:

"לפי שבימי נחמיה בן חכליה שהיו העם מזולזלין באיסורי שבת כמ"ש בימים ההם ראיתי ביהודה דורכי[ם] גתות בשבת ומביאים הערימות וגו' עשו חכמים סיג וגדר לאיסור הוצאה וגזרו על כל הכלים אע"פ שמלאכתם להיתר שלא לטלטלם כלל אפי' לצורך תשמישם המיוחד להם חוץ מן כוסות וקערות וסכין וכיוצא בהם מהכלים הצריכים ביותר לסעודת השבת.

"ואח"כ כשראו חכמים שחזרו העם להזהר קצת באיסורי שבת חזרו והתירו לטלטל כל כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו או לצורך מקומו.

"ואח"כ כשראו שחזרו העם להזהר יותר חזרו והתירו לטלטל כל כלי שמלאכתו להיתר אפילו לצורך הכלי עצמו אבל לטלטל שלא לצורך כלל עדיין לא נמנו עליו חכמים להתירו ונשאר עומד באיסורו שנאסר בגזירת חכמים שבימי נחמיה בן חכליה". ע"כ.

ובפשטות נראה ללמוד, שהטעם לאיסור מוקצה שמביא בראש הסימן ד"מפני גדר הוצאה נגדו בה", החל בימי נחמיה בן חכליה, דאז החלו העם לזלזל באיסור שבת ו"עשו חכמים סיג וגדר לאיסור הוצאה".

## ב.

### הקשיים ללמוד שהטעם לאיסור מוקצה מפני הוצאה החל בימי נחמיה

אך לפי זה צ"ע כמה דברים:

א. בריש הסימן כותב רבינו דלפי הטעם דמשום איסור הוצאה נגעו בה "היה מן הראוי לפי זה לאסור אפי' טלטול כלים שצריך להם, אלא שאין גוזרים על הציבור יותר מדאי", והרי בימי נחמיה בן חכליה גזרו על הציבור גם על טלטול כלים שצריך להם, ובלשון רביה"ז "גזרו על כל הכלים אע"פ שמלאכתם להיתר שלא לטלטלם כלל אפי' לצורך תשמישם המיוחד להם וכו'" וא"כ איך אפשר לומר שחדא גזירה היא.

ב. כיון שבטלה תקנה זו ש"עשו חכמים סיג וגדר לאיסור הוצאה" מפני ש"אח"כ כשראו שחזרו העם להזהר יותר וכו'" (אלא שעוד לא נמנו לחזור ולהתיר אף כשמל"ה שלא לצורך), מה המקום לומר שהטעם לאיסורי מוקצה הוא "מפני גדר הוצאה נגעו בה" בעוד שאין לטעם זה כל נפק"מ עקב שנתבטל (למעט מקרה אחד והיינו כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך, וזה גופא מפני שבפועל "עדיין

6. לכאור' היה ניתן לתרץ: מה שכותב רבינו בריש הסימן ש"היה מן הראוי לאסור . . . אלא שאין גוזרים יותר מדאי" קאי לאחר שחזרו והתירו, והיינו שנאמר ד"מפני גדר הוצאה נגעו בה" קאי על תחילת הגזירה שבימי נחמיה בן חכליה שאז גזרו באמת יותר מדאי (משום "שהיו העם מזולזלין באיסורי שבת"), ומ"ש "שאין גוזרים יותר מדאי" קאי לאחר שחזרו והתירו ("כשראו שחזרו העם להזהר וכו").

מלבד הדוחק הגדול לומר כן, שתחילת וסוף המשפט עוסקים בשני זמנים שונים, הנה מהלשון "והיה מן הראוי לפי זה לאסור" משמע שבשעת הגזירה היה רק "ראוי" לאסור אך בפועל לא אסרו "יותר מדאי" (ולא שאכן אסרו ואח"כ התירו).



לא נמנו עליו חכמים להתירו"<sup>7</sup>.

## ג.

### ב' זמנים לגזירת מוקצה מחמת גדר להוצאה

ואולי יש לומר, ש"מפני גדר הוצאה נגעו בה" לא קאי על זמנו של נחמיה בן חכליה אלא קודם לזה.<sup>8</sup> והגם שזה דבר חידוש שהיה ב' זמנים באיסור מוקצה מחמת הטעם לאיסור הוצאה (ראה בהערה<sup>9</sup>),

7. והוא כ"ש מדברי המגיד משנה (מופיע בהע' הבאה) שביאר שהרמב"ם (הל' שבת פכ"ד הל' יב-יג) לא הביא את הטעם של הוצאה הוא מפני ש"אח"כ התירו קצת כלים כמוזכר בגמרא (קכג, ב) ונאסרו השאר מפני הטעמים שכתב רבנו" הגם שגדר הוצאה היא "הסיבה ראשונה" לאיסור מוקצה (עיי"ש). וכ"ש לפי רביה"ז (ראה בהע' הבאה) שסובר שאיסור מוקצה התחיל כבר "בימי דוד ושלמה או קודם לכן" שהוא הרבה לפני נחמיה בן חכליה, כ"ש שאין טעם להביא טעם זה שהתחיל רק בימי נחמיה ונתבטל.

8. ולפי מה שנתבאר בפנים יל"ע באיזה זמן נאמר טעם זה (דגדר הוצאה) לשיטת רבינו הזקן: דלשיטת רבינו הזקן (ראה הערה הבאה בפרטות) איסור מוקצה התחיל כבר "בימי דוד ושלמה או קודם לכן", ואז האיסור היה רק על דבר שאינו ראוי, ולאחר מכן בימי נחמיה בן חכליה הוסיפו וגזרו על כל הכלים (חוץ מכוסות וקערות וכיו"ב), ואח"כ חזרו והתירו כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו, וכלי שמלאכתו להיתר אפי' לצורך עצמו (ונשאר אסור כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל).

והנה הטעמים הא' והג' המובאים בשוע"ר מקורם ברמב"ם הל' שבת פכ"ד הל' יב-יג (וכתב שם טעם נוסף שלא יבוא לידי מלאכה בכלי שמלאכתו לאיסור, ואכ"מ).

ובראב"ד, "א"א עוד אמרו (שבת קכד, ב) אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא, ועוד אמרו (שם קכג, ב) בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו שאמרו שלשה כלים קטנים ניטלים על השולחן, נמצא כי מפני חיוב הוצאה אסרו בטלטול מה שאסרו שהוא גדר להוצאה". ע"כ. וזהו הטעם הב' המובא בשוע"ר שמפני גדר הוצאה נגעו בה.

והנה המגיד משנה כתב בדרך בדעת הרמב"ם מדוע לא הביא את הטעם דגדר הוצאה המפורש בגמ' (וכמו שהביא הראב"ד): "ולא הזכיר רבנו טעם זה לפי שאע"פ שבתחילה נאסר הטלטול מפני גדר הוצאה בימי נחמיה בן חכליה שלא היו נוהגין בהוצאה, אח"כ התירו קצת כלים כמוזכר בגמרא (קכג, ב) ונאסרו השאר מפני הטעמים שכתב רבנו, ומה שאמרו אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא, רצו לומר כי סיבה ראשונה לאיסור הטלטול מפני גדר הוצאה ואע"פ שבטל טעם לא בטלה גזירה".

ולפ"ז סבר רבינו דלא כמ"מ בשיטת הרמב"ם, דלמ"מ עיקר איסור מוקצה התחיל בימי נחמיה בן חכליה משום גדר הוצאה ("שבתחילה נאסר הטלטול מפני גדר הוצאה בימי נחמיה בן חכליה"), ואח"כ בטל טעם זה, אלא דהגזירה לא בטלה מצד הטעמים האחרים שמביא הרמב"ם. משא"כ לרבינו הזקן עיקר איסור מוקצה התחיל בימי "דוד ושלמה או קודם לכן" (וכמו שאכן מפורש בגמ', ראה בהע' הבאה), והיה רק על דבר שאינו ראוי, ובימי נחמיה בן חכליה אסרו על כל הכלים ואח"כ חזרו והתירו חוץ מכלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל.

לפי האמור לעיל ולפי המתחדש בפנים עולה:

א. "דבר שאינו ראוי בשבת" דהיינו מוקצה מחמת גופו וכיו"ב – "נאסר בימי דוד ושלמה או קודם לכן".  
ב. בימי נחמיה בן חכליה – נאסר (עכ"פ למעשה – אחר שחזרו והתירו) כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל (וראה לקמן בפנים).

ג. "גדר להוצאה" היה קודם לימי נחמיה, ובפשוטו ניתן לומר שנאסר ביחד עם "דבר שאינו ראוי בשבת" והיינו "בימי דוד ושלמה או קודם לכן", כדי לא לחדש ג' זמנים לתקנת חכמים באיסור מוקצה, אך אין זה מוכרח, וייתכן לומר שאכן היו ג' זמנים ו"גדר להוצאה" תקנו חכמים מתי שתקנו את שאר הגזירות וההרחקות לדאורייתא. ויל"ע.

9. בכך שהיה ב' זמנים לגזירת מוקצה, אין זה דבר חידוש אלא מחויב זה מהגמרא. והנה שנינו בגמרא במסכת שבת (ל, ב): "שלח שלמה לבי מדרשא אבא מת ומוטל בחמה. . מה אעשה". כוונת שלמה

מ"מ מפני חומר הקושיות דלעיל והדברים שיתבארו ויומתקו לקמן נראה שאפשרי וצריך לומר כן. ויש לומר דתקנת חכמים לעשות גדר להוצאה, אכן דורשת שראוי לאסור מטעם זה כל הכלים ואפילו כלי שמלאכתו להיות לתשמישו המיועד לו, "אלא [מפני] שאין גוזרים על הציבור יותר מדאי" אסרו רק דברים שאין צריך להם בשבת. ובימי נחמיה בן חכליה "שהיו העם מזולזין באיסורי שבת", הוסיפו בגזירה זו ("יותר מדאי"), והרחיבו את איסור מוקצה מצד גדר הוצאה לכל הכלים אפי' לצורך תשמיש המיוחד להם. והיינו שכיון שמצד גדר הוצאה המקורי היה ראוי מלכתחילה לאסור כל הכלים, אלא שלא אסרו כיון "שאין גוזרים על הציבור יותר מדאי", הרי כאשר "היו העם מזולזין" העמידו חכמים את גדר הוצאה באיסור מוקצה כפי שהיה ראוי מלכתחילה, לכל הכלים<sup>10</sup>.

המלך לשאול: אבא (דוד) מת, והוא מונח בחמה ויש לחשוש שמה מחמת החום ימהר להסריח ואיני יכול לטלטלו שהרי מת הוא מוקצה ואסור בטלטול, מה אפשר לעשות? מכאן עולה, אשר איסור מוקצה נאמר עוד בתקופה דוד ושלמה, ואולי אפילו נאסר עוד קודם לכן.

אך לאידך, מצאנו בהמשך הגמ' (קכג, ב) שאיסור מוקצה התחיל בימי נחמיה בן חכליה שהיה בתחילת בית שני, אז גזרו חכמים על מוקצה, וז"ל הגמרא שם: "ת"ר בראשונה היו אומרים שלשה כלים ניטלין בשבת מקצוע של דבילה וכו'". ורש"י על אתר (ד"ה ג' כלים) כתב וז"ל: "ותו לא, ולקמן אמרינן דבימי נחמיה בן חכליה בבית שני גזרו על טלטול כל הכלים כדי לגדור גדר ההחמיר באיסורי שבת מפני שהיו מקילין בה" (וראה גם בדברי הר"ן שם (מח, א) ד"ה ואיכא).

מכאן נמצא, אשר איסור מוקצה לא היה לפני תקופת בית שני, אלא התחיל איסורו רק בימי נחמיה בן חכליה שאנשים זולזו בכבוד השבת אז נעמדו חכמים לתקן ולאסור את המוקצה.

ולפי זה, צריך ביאור בשאלת שלמה המלך לחכמים (ותירוצם של חכמים שם) אם בתקופתו טרם נאסר טלטול המוקצה? ויש להבין ולבאר היטב הכיבוד יש לתוך ב' גמרות הללו ולעלותם בקנה אחד.

והנה מצאנו בדברי שו"ע (או"ח, סי' שח, סעי' טז-יז) - תוך כדי הצגתה של גזירת חכמים בימי נחמיה בן חכליה, ומה כללה גזירה זו ומה לא כללה - הסבר וביאור בנוגע לשאלה הנ"ל, וז"ל:

"לפי שלא גזרו בימי נחמיה אלא על כלים ולא על אוכלים וספרים והרי הם עכשיו כמו קודם הגזירה שבימי נחמיה, שהיה מותר לטלטל כל דבר הראוי בשבת אפילו שלא לצורך כלל. אבל דבר שאינו ראוי בשבת היה אסור לטלטל אף בימי דוד ושלמה או קודם לכן".

כלומר, ישנו חילוק בין איסור מוקצה בכלים, לבין איסור מוקצה ב"דבר שאינו ראוי בשבת", והוא: איסור מוקצה בכלים התחיל איסורו בתקופת בית שני. אך איסור מוקצה ב"דבר שאינו ראוי בשבת", התחיל איסורו עוד בימי דוד ושלמה ואולי עוד קודם לכן.

ויש להעיר שאכן שאלת שלמה המלך היתה לא בנוגע לטלטול כלי בשבת אלא בנוגע לדבר שהוא מוקצה מחמת שאינו ראוי לכלום, שהרי מת אסור בטלטול והוא מפני שאין עליו תורת כלי כלל והגדרת איסורו היא "מוקצה מחמת גופו" (ראה להדיא ברמב"ם מהל' שבת פרק כה, הלכה ו. ובשו"ע סעיף ח).

ואולי יש לומר, שביאור זה מדויק כבר בדברי רש"י הנזכרים למעלה, שכתב: "בימי נחמיה בן חכליה בבית שני גזרו על טלטול כל הכלים", ולא כתב בקיצור יותר 'גזרו על מוקצה', אלא בא להשמיענו שרק על הכלים גזרו, אך דבר שאין בו תורת כלי - נאסר עוד קודם לכן.

והנה לפי המתבאר בפנים, מתחדש שגם לגבי הטעם לאסור מוקצה "מפני גדר הוצאה נגעו בה" נאמרו ב' זמנים: א. תקנת חכמים הקדומה לימי נחמיה בן חכליה (דאו לא גזרו יותר מידי). ב. בימי נחמיה בן חכליה (הוסיפו בגזירה זו "יותר מדאי") וכמבואר בפנים.

10. לפ"ז ייתכן שיש לבאר קושי שלכאן' מתעורר במש"כ רביה"ז בסעי' טז, דכתב "שהיו העם מזולזין באיסורי שבת" (משמע לאו דוקא איסור הוצאה אלא בכלל זולזו בשבת) ולכן עשו "סיג וגדר לאיסור הוצאה" דווקא, דממה נפשך: אם

ואף שזוהי גזירה "יותר מדאי", הרי הא ד"אין גוזרים על הציבור יותר מדאי" הוא רק ע"ד הרגיל כשחכמים רוצים לעשות הרחקה לדברי תורה כדי שהאדם לא ייכשל בטעות באיסורי התורה, משא"כ כאשר העם מזלזלין יש מקום לומר שיש צורך להחמיר "יותר מדאי" כדי להחזיר את העם למוטב ושפיר גזרינן "יותר מדאי"<sup>11</sup> (ולאחר שראו שחזרו להיזהר, חזרו והתירו לפי הענין, מחמת "אין גוזרים על הציבור יותר מדאי")<sup>12</sup>.

וא"ש שנשאר הטעם ד"מפני גדר הוצאה נגעו בה" גם לאחר שנתבטל הטעם שהיה בימי נחמיה בן חכליה, דמה שנתבטל הוא רק ההוספה בגדר דאיסור הוצאה לכל הכלים, אבל אף לאחמ"כ חזר האיסור לעיקרו, היינו לכלים שאין צריך להם בשבת שגם הם נאסרו בתחילה משום מוקצה.

ועפ"ו א"ש שמביא הטעם "מפני גדר הוצאה נגעו בה" בריש הסימן ולא רק בס"ו.

דאם נאמר שהטעם ד"גדר הוצאה" נתחדש בימי נחמיה בן חכליה ולאחרי שחזרו והתירו נשאר טעם זה רק לכלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל (מפני ש"עדיין לא נמנו עליו חכמים להתירו"), א"כ אין זה טעם לכללות המוקצה והיה צריך לכותבו רק בס"ו כטעם פרטי לכשמל"ה שלא לצורך.

משום חומר איסור הוצאה ראו חכמים צורך לאסור מוקצה ("מפני גדר הוצאה נגעו בה"), וכמו שאכן מצאנו בריבוי גזרות של חכמים שהם סייג למלאכות השבת, מדוע א"כ לא אסרו גם קודם ימי נחמיה בן חכליה, ואם אעפ"כ לא ראו צורך לאסור משום הוצאה (מאיזה סיבה שלא תהיה) מדוע התעוררו לגזור ולאסור גדר הוצאה דוקא בימי נחמיה בן חכליה "שהיו העם מזלזלין באיסורי שבת". ואם מפני "שהיו העם מזלזלין וכו'" זה מצדיק להוסיף עליהם חומרות, מדוע נטפלו להוצאה דוקא, ולא אסרו איסור מוקצה מצד עצמו עקב "שהיו העם מזלזלין".

אך לפי המתבאר בפנים יש קצת לתרץ: באמת גדר הוצאה עשו כבר לפני נחמיה בן חכליה, ומחמת תקנה זו היה צריך לאסור אפילו כלים שצריך להם בשבת אלא שאין גוזרים על הציבור יותר מדאי, ובימי נחמיה "שהיו העם מזלזלין" יש מקום וצורך אכן לגזור "יותר מדאי" כדי להחזיר את העם למוטב ולכן החליטו חכמים שבמקום לתקן ולהוסיף חומרות חדשות שאין להם שורש ויסוד בתקנות הקודמות, החליטו להשאיר את תקנת חכמים "גדר הוצאה" ללא כל מגבלות (של "יותר מדאי") כדי שהעם יחזור למוטב.

ובכך א"ש שמפני "שהיו העם מזלזלין באיסורי שבת" (וזה מצריך את חכמים להוסיף סייגים וחומרות) לכן "עשו סייג וגדר לאיסור הוצאה" דהיינו שהלבישו על תקנה קדומה והעמידוה על עיקרה, דהיינו לאסור כל טלטול של כל חפץ גם הצריך לו בשבת כדי שיחזור העם למוטב.

11. ולא יקשה היכן מצינו שיש באפשרות לגזור על הציבור גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה בזמן שמזלזלים. דכאן אי"ז הגדר דגזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה. ראה משנ"ת בהע' הבאה.

12. לפי האמור בפנים יש לבאר דבר תימה בדברי רביה"ז: בסעיף א כתב רביה"ז "אין גוזרים על הציבור יותר מדאי" וצ"ל לרש"י במס' ביצה יב (א ד"ה ליפלו) ושם כתב "דאין גוזרינן גזרה על הצבור אא"כ רוב ציבור יכולין לעמוד בה", ותמוה מה ראה רביה"ז לשנות מדברי רש"י?

ובפרט שאין זה סתם שינוי גרידא אלא משמעות שונה: לפי הלשון "יותר מדאי" משמע שיש כח בציבור לעמוד בה אלא שזה "יותר מדאי", והיינו שיידרש מאמץ מצד הציבור לבצע זאת. משא"כ לפי הלשון "אא"כ" . יכולין לעמוד בה" משמע שאין באפשרות הציבור לבצע תקנת חכמים!?

ואולי לפי המתבאר בפנים א"ש: רביה"ז למד שבימי נחמיה בן חכליה חכמים הוסיפו והחמירו ב"גדר הוצאה", ובהכרח אפוא לשנות מהמקור (רש"י) האומר שאין כח בציבור, דא"כ איך שייך להוסיף בעוד שאין בידי הציבור לבצע זאת!?

לכן הוכרח רביה"ז לשנות ולכתוב שהטעם שמלכתחילה לא אסרו גם דברים שצריך להם בשבת הוא רק מפני ש"אין גוזרים יותר מדאי", וכל עוד אין צורך מיוחד לגזור, אין להכביד על הציבור, אך כאשר העם מזלזלין ויש סיבה מיוחדת להחמיר את הגזירה אפשרי לגזור שהרי ביד הציבור לבצע זאת (רק על כוסות וקערות וסכין וכו') לא גזור – דבזה אין יכולין לעמוד).

וכמו שאכן כתב רבינו את מה שעשו העם בימי נחמיה בן חכליה רק בסט"ז ולא בריש הסימן, מפני שאינו קשור לכללות איסור מוקצה אלא רק לטעם ההלכה שאסור לטלטל כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל.

וע"פ הנ"ל א"ש, הדין ד"מפני גדר הוצאה נגעו בה" הוא לכללות איסור מוקצה (וכפי שאכן יתבאר לקמן בפרטות), ולכן הוא מופיע בריש הל' מוקצה, ומה שמופיע בסט"ז הוא מה שהתחדש בימי נחמיה בן חכליה, שנוסף איסור (אף לאחר שחזרו והתירו) דכשמל"ה שלא לצורך כלל נאסר<sup>13</sup>.

ולפי זה יש להמתיק ג"כ שינוי הלשונות שבין סעיף א לסעיף טז:

בסעיף א כותב רבינו הלשון "מפני גדר הוצאה נגעו בה", ובסעיף טז כותב "עשו חכמים סיג וגדר לאיסור הוצאה".

דע"פ הנ"ל יש לומר, שבתחילה עשו רק "גדר" לאיסור הוצאה ואסרו כל הכלים שאין צריכים בשבת, ד"אין גזורים על הציבור יותר מדאי", ולאחר שראו בימי נחמיה בן חכליה "שהיו העם מזלזלין באיסורי שבת" עשו "סיג וגדר", והיינו שהוסיפו לעשות "סיג" חדש ל"גדר הוצאה" שהיה כבר. דהיינו שנוסף לגדר הוצאה, גזרו לאסור בשבת כל הכלים אפילו שצריך להם.

## ד.

### הסיבה לחלוקה בדינים בסוגי המוקצה ובמטרות הטלטול

ולפי הביאור הנ"ל יבוארו שתי שאלות כלליות בהלכות מוקצה.

א) לכאורה לפי הטעם של מוקצה ש'מפני גדר הוצאה נגעו בה", מהו הטעם לכל החילוקים לגבי הדינים בין כלי שמלאכתו להיתר (שמותר לצורך גופו ומקומו ועצמו אך נאסר שלא לצורך כלל<sup>14</sup>) לכלי שמלאכתו לאיסור (שמותר לצורך גופו ומקומו אך נאסר לצורך עצמו וכ"ש שלא לצורך כלל<sup>15</sup>), מוקצה מחכ"כ ומחמת גופו (שאסורים בטלטול לכל צורך<sup>16</sup>). דכיון שכל הטעם למוקצה הוא שמא

13. וכשמל"א לכאורה נראה שאכן נגזר עליו קודם ימי נחמיה בן חכליה. ובהקדים שלכאורה נראה שתירה בדברי רביה"ז: דבסעי' י"ז כותב רביה"ז "אבל דבר שאינו ראוי בשבת היה אסור לטלטל אף בימי דוד ושלמה או קודם לכן", ונשמע מזה שרק דבר "שאינו ראוי בשבת" נאסר קודם נחמיה בן חכליה, משא"כ שאר הדברים והיינו דברים הראויים בשבת (אף כשמל"א), נאסרו בימי נחמיה בן חכליה ולא קודם לכן.

אך ממה שהביא רק בדיני כשמל"ה את ההוספה בגזירה שבימי נחמיה ולא לפני"ז (סעי' יב) בדיני כשמל"א, משמע שההוספה בגזירה היא רק בכשמל"ה, אך כשמל"א נגזר עליו קודם ימי נחמיה בן חכליה.

ואולי יש לומר (בדוחק עכ"פ) ש"מ"ש "שאינו ראוי בשבת" ולא "כל דבר שאין עליו תורת כלי" (כהל' שכתב רביה"ז בהל' שלפנ"ז) וכגון מת, שהרי זה המקור שהיה אסור כבר אז (וכמו שאכן ציין ל"גמרא (שבת) ל, ב) "וראה בהערה 9), יש לומר שכוונתו שלא רק דבר שאין עליו תורת כלי היה אסור כבר אז, אלא כל דבר שאינו ראוי בשבת, וייתכן לפרש שכלי שמלאכתו לאיסור לצורך עצמו נחשב "שאינו ראוי בשבת", וכן מוקצה מחמת ח"כ לכל צורך, וראה לקמן בפנים. ועצ"ע.

14. שוע"ד סי' שח סעי' טז.

15. שם סעי' יב.

16. מוקצה מחמת חסרון כיס שם סעי' ד. מוקצה מחמת גופו שם סעי' ח.

יבוא להוציאו ולטלטלו ברה"ר, והרי טעם זה שווה הוא בכל הכלים, מדוע נעשה חלוקה הנ"ל בדיניהם של כלים אלז'?

ב) אין לכאור' שום הסבר מדוע נקרא איסור טלטול חפצים בשם "מוקצה" המבטא שהכלים נאסרו בטלטול מחמת הקצאת האדם, בעוד שנאסרו בגלל "גדר הוצאה" שחששו חכמים שמא האדם יוציא את החפצים מרה"ר ורי"ר ואיך זה משום הקצאת האדם?<sup>17</sup>

ויש לומר שיסוד החילוק בין סוגי איסורי המוקצה נעוץ במ"ש רבינו בריש הסימן (והיה מן הראוי לפי זה לאסור אפי' טלטול כלים שצריך להם, אלא ש) אין גוזרים על הציבור יותר מדאי".

כלומר, "גדר הוצאה" מחייב לאסור טלטול לכל צורך ובכל החפצים והכלים בשווה, אך כדי שהציבור יוכלו לבצע (בקלות עכ"פ) תקנת חכמים, הגבילו את גזירה זו בהתאם להסתכלותו של הציבור.

ואפשר לומר שמכאן בא השם "מוקצה", דהיינו שהסיבה לשוני בדינים בין סוגי החפצים ובין מטרת הטלטול נובעת מהקצאת האדם, דחפצים שהאדם מקצה אותם מדעתו לא ראו חכמים צורך להגביל את "גדר הוצאה" מפני שמתקבל לאדם בדעתו שאסור לו לטלטלם לכל צורך שהרי הוא מקצה אותם לגמרי. משא"כ חפצים שהוא פחות מקצה מדעתו.

והביאור בזה:

ככל שהדבר פחות ראוי לשימוש בשבת והאדם מקצה אותו מדעתו, אזי הגזירה שלא לטלטלו היא גזירה קלה יותר בעיני האדם וממילא קל לו לבצע ולשמוע בקול חכמים<sup>18</sup>, כיון שבין כך הקצה האדם את הדבר מדעתו, ולכן לא ראו צורך להגביל את הגזירה ולהתיר לטלטלו<sup>20</sup>, וככל שהחפץ ראוי יותר לשימוש בשבת הרי הגזירה לאסורו בטלטול היא גזירה קשה יותר לביצוע מחמת הסתכלות הציבור,

17. השאלה בפנים היא לגבי הטעם של "מפני גדר הוצאה נגעו בה", וייתכן שהאמת היא שהחלוקה בין סוגי המוקצה לא נובעת מטעם זה כלל אלא משאר הטעמים (כל אחד לחוד או בצירופם יחד).

ושמא יש לומר דמכיון שרבינו לא ייחס את החלוקה בין סוגי המוקצה לטעם מסויים, נראה שס"ל שזה מובן מכל טעם לחוד או אולי מכל הטעמים יחדיו.

או שמא החלוקה הנ"ל מובנת (רק) לפי טעם אחד לחוד ומחמת הפשיטות שבדבר לא ראה צורך רבינו להדגיש זאת. וצ"ע. ועכ"פ לפי המתבאר בפנים יובן היטב לכאור' החלוקה הנ"ל לפי טעם זה לחוד, ויל"ע בנוגע לשאר הטעמים. ואכ"מ.

18. גם שאלה זו מכוונת כלפי הטעם של "מפני גדר הוצאה נגעו בה", וייתכן שהיא קשה גם על שאר הטעמים דאי"ז מבואר מדוע נקרא האיסור "מוקצה" ולא איסור טלטול כלים, דאיך הוא קשור להקצאת האדם בעוד שהטעמים אינם מספרים זאת. וצ"ע.

19. ולא מצד החשש שיוציא את החפץ לרה"ר, שהרי מפני זה הוא שווה בכל וכדלעיל בהרחבה.

20. לפ"ז נמצא שאין שם 'מוקצה' טעם חיובי לאיסור טלטול, אלא טעם שלא להימנע מגזירת טלטול כלים שלא יבוא להוציאם לרה"ר. ולפ"ז יומתק מה שאין משתמש כ"כ בשם מוקצה בתחילת סימן דידן והכותרת שלו היא "דברים המותרים והאסורים לטלטל בשבת" (ועד"ז מה שהעירו שברמב"ם אין משתמש במילה מוקצה), דאין איסור טלטול הכלים קשור למוקצה, אלא להוצאה ושאר הטעמים, ומוקצה הוא רק הטעם מדוע לא נמנעו מלגזור בדברים מסוימים. משא"כ סימן שי אינו דן בדיני איסור טלטול הכלים, אלא בהלכות מוקצה, היינו כיצד דבר נהפך להיות מוקצה מדעתו, ולכן הכותרת של סימן שי היא "דיני מוקצה בשבת". ויל"ע.

דהאיסור לטלטלו מונעו מלהשתמש בחפץ, ולכן אסרו בו פחות, משום ד"אין גוזרים על הציבור יותר מדאי".

ואולי זהו הביאור לכל החלוקה בדינים בין סוגי המוקצה (מוקצה מחמת חסרון כיס, מוקצה מחמת גופו, כלי שמלאכתו לאיסור, כלי שמלאכתו להיתר), ובין מטרת הטלטול (לצורך גופו ומקומו, לצורך עצמו, שלא לצורך כלל):

מוקצה מחמת חסרון כיס שהוא כלי שהוא מקצה מדעתו להשתמש בו, שהרי מלאכתו לדבר האיסור בשבת ומקפיד עליו שלא להשתמש בו, או שעומד לסחורה ומקפיד עליו שלא להשתמש בו<sup>21</sup>, שבשני אופנים אלו אין האדם חושב להשתמש בו כלל בשבת, ולכן אסרוהו לגמרי "מפני גדר והוצאה" שאם יטלטלו (לא משנה לאיזה סיבה) יש חשש שישכח ויוציאו לרה"ר ויעבור על מלאכת הוצאה, ואין סיבה להגביל את החשש מפני ד"אין גוזרים על הציבור יותר מדאי" שהרי בדעת האדם חפץ זה מוקצה ממנו לגמרי בשבת.

ועד"ז במוקצה מחמת גופו שלא הוא כלי ואינו עומד לתשמיש וממילא אינו מתכנן להשתמש בו בשבת, וכן מוקצה מחמת איסור, שכיון שהיה אסור בשימוש ביה"ש, הרי הוקצה הדבר מדעתו, וכן גרוגרות וצימוקים שדחאם בידים שהוקצו מדעתו, הרי בדברים אלו לא הוי כלל גזירה יותר מדאי לאוסרם בטלטול, ולכן אסרום בטלטול לגמרי, אפילו לצורך גופו ומקומו<sup>22</sup>.

21. עיין שו"ע ר"ס' שח סעי' ד.

22. ואף שיש לשאול דניחא באיסור טלטול לצורך גופו שפיר מובן החילוק בין כשמלא"א למוקצה גמור ומדוע במוקצה גמור לא הוי גזירה "יותר מדאי", שהרי לא היה בדעתו להשתמש בו שום שימוש בשבת והוקצה הדבר מדעתו לגמרי, ולכן האיסור לטלטלו לצורך גופו לא הוי "יותר מדאי" שמלכתחילה לא היה בדעתו להשתמש בו.

אמנם לכאורה בטלטול לצורך מקומו, מאי חילוק איכא בין כלי שמלאכתו לאיסור למוקצה גמור, והא מוקצה גמור לא הקצהו מע"ש שלא להזיזו לצורך מקומו אלא שלא להשתמש בו לצורך גופו. וכשם שבכלי שמלאכתו לאיסור הוי האיסור לטלטלו לצורך מקומו "יותר מדאי" שלכן מתירינן לטלטל כשמלא"א לצורך מקומו, כמו"כ נתיר טלטול מוקצה גמור לצורך מקומו.

וי"ל בפשטות: שמוקצה מחמת חסרון כיס מכיון שהם (ל' רבינו שם): "כלים היקרים ביותר" לכן "מקפיד עליהם מלהשתמש בהם תשמיש אחר [כדי] שלא יפחתו דמיהם" ובכלל "תשמיש אחר" הוא לא להזיזם ממקומם, והיינו שהאדם נוהר כמה שפחות להנידם ממקום שבו הם שוהים, שמא ייפלו או יקבלו מכה ויפחת ערכם.

וזה בשונה מכלי שמלאכתו לאיסור שאינם כלים היקרים ביותר ולא נוהר האדם מלהזיזם ממקומם, ולכן הגבילו חכמים את "גדר ההוצאה" והתירו לו לטלטלו לצורך מקומו כדי שהגזירה לא תהיה "יותר מדאי", משא"כ מוקצה מחמת חסרון כיס.

ואולי יש לתרץ באופן אחר: שהאין איסור טלטול לצורך גו"מ במוקצה גמור גזירה "יותר מדאי", הוא דכיון שהוקצה הדבר מדעתו בע"ש הרי כל איסור לטלטלו בשבת לא הוי "יותר מדאי", ואין משנה למה יצטרך לטלטלו. והיינו, דאין הכוונה שכיון שהקצה דעתו מלהשתמש בחפץ (לצורך גופו) יאסר החפץ בטלטול לצורך גופו (והיינו דין בהגברא, שלגבי אין איסור השתמשות בחפץ נפק"מ), ואזי יוקשה מדוע נאסר גם לצורך מקומו, אלא שחפץ שהוקצה מדעתו או שאין ראוי לשימוש בשבת אין איסור שימוש בו גזירה "יותר מדאי", דלגבי אין החפץ צריך טלטול בשבת ואין איסור טלטולו (לכל צורך שיהיה) גזירה "יותר מדאי" (והיינו דין בחפצא, שאין איסור טלטולו נפק"מ. שהוקצה הדבר מדעתו), ולכן נאסר לצורך גופו ומקומו.

משא"כ בכלי שמלאכתו לאיסור שאינם מוקצה בע"ש מדעת האדם, שהרי "מ"מ ראוי לכסות בו כלים", והיינו שראוי לשימוש ביום השבת, לכן הגבילו חכמים את "גדר ההוצאה" והתירו לו לטלטלו לצורך מקומו כדי שהגזירה לא תהיה

משא"כ כלי שמלאכתו לאיסור, הרי לא הוקצה הדבר מדעתו לגמרי, שאף שעיקר מלאכתו לאיסור הרי "מכל מקום ראוי לכסות בו כלים"<sup>23</sup> והיינו שראוי לשימוש בשבת לדבר המותר, ולכן אם נגזור לאסרו בטלטול לצורך גופו ומקומו הוי גזירה יותר מדאי, ולכן התירו לטלטלו לצורך גופו ומקומו.

אמנם טלטול לצורך עצמו (שלא יגנב וכיו"ב) אסרו גם בכלי שמלאכתו לאיסור, דכיון שהכלי עיקר מלאכתו לאיסור, הרי טלטול הכלי לצורך עצמו הוקצה מדעתו. דטלטול הכלי לצורך עצמו מתייחס לעיקר ענינו של הכלי, דהרי הטעם שאדם רוצה לשמור על הכלי הוא בכדי שיוכל להשתמש בו בתשמישו המיוחד לו - מלאכת איסור, וזה (טלטול לצורך מלאכת איסור) אין בדעת האדם מע"ש (בשונה מטלטולו לצורך גוף"מ), ולכן אין איסור טלטולו לצורך עצמו גזירה יותר מדאי.

כלי שמלאכתו להיתר, כיון שהכלי מיועד למלאכת היתר בשבת, אף טלטולו לצורך עצמו לא הוקצה מדעתו, דמדוע יקצה מדעתו טלטול לצורך שמירת הכלי שמלאכתו להיתר, ולכן אם נגזור לאסרו לטלטלו לצורך עצמו הוי גזירה יותר מדאי, ולכן התירו לטלטל כשמל"ה אף לצורך עצמו.

#### ה.

#### הטעם שכשמל"ה אסור לטלטלו ללא צורך והביאור בסדר הצגת הטעם "גדר הוצאה"

אמנם לכאורה לפי הכלל שנתבאר לעיל שהטעם לאיסור טלטול דכלים הוא בדברים שאין איסור טלטולם גזירה יותר מדאי, קשה -

מדוע א"כ נאסר כשמל"ה שלא לצורך כלל, הרי רשאי לטלטל כלים אלו לכל צרכיו והיינו שמגיע במגע עם כלים אלו רבות במהלך השבת וקשה ביותר להשים לבנו (תוך כדי השתמשות בכלים אלו) שלא לטלטל כלים אלו שלא לצורך, ובפרט בעת הסעודה שזה דרישה קשה להיות דרוך כל משך הסעודה לבל יניע את הסכום"ם שהם כלי מלאכתו להיתר<sup>24</sup> לא לצורך, וכמו שאכן רואים במוחש שקשה ביותר להיזהר בכל זה, וא"כ הוי לכאורה גזירה יותר מדאי<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> "יותר מדאי", משא"כ מוקצה מחמת חסרון כיס.

<sup>24</sup> ל' רביה"ז סי' שח סעי' ב.

<sup>25</sup> לפי שי' שוע"ר סי' שח (סעי' טז-יז) ש"אסור לטלטל שום כלי מע"פ שמלאכתו להיתר" שלא לצורך כלל, והטעם מפני ש"כלים אפילו כוסות וקערות וסכין וכיוצא בהן כולן היו בכלל הגזרה שגזרו גם עליהן וכו". עיי"ש.

<sup>26</sup> ואולי יש להוסיף, דלכאורה היה מקום לומר שכיון שאין בדעתו של אדם מע"ש לטלטל כלי שלא לצורך הרי אין איסור טלטולו גזירה יותר מדאי, דאנן אזלינן בתר דעתו של האדם מע"ש ולא בתר הסיבות שצריך לטלטל בשבת (וע"ד דוגמא יכול להיות שאיסור טלטול של מוקצה גמור יקר שלא יפסד קשה יותר לאדם מאשר איסור טלטול כשמל"ה לצורך מקומו, ואעפ"כ טלטול מוקצה גמור לצורך עצמו אסור, וכשמל"ה לצורך מקומו מותר, דאזלינן בתר דעת האדם אם חשב להשתמש בו בשבת ולפי זה אסרינן משום מוקצה). וא"כ לכאורה א"ש הא דאסרינן כשמל"ה שלא לצורך כלל, דאף שקשה ביותר להיזהר מטלטול כשמל"ה שלא לצורך, הרי כיון שלא היה בדעתו לטלטל הכלי שלא לצורך לא הוי איסור הטלטול יותר מדאי לענין איסור מוקצה.

אמנם לפי המבואר בהערה הקודמת גבי מוקצה גמור, שאף שלא הוקצה מלטלטלו לצורך מקומו אלא רק מלטלטלו לצורך גופו אעפ"כ אסרינן לטלטלו לצורך מקומו ג"כ, דכיון שהוקצה החפץ מדעתו, לא הוי איסור טלטולו לשום צורך גזירה יותר מדאי;

עד"ז י"ל להיפך כשמל"ה, דכיון שהכלי מלאכתו להיתר ולזה הוא עומד, הרי אף איסור לטלטלו שלא לצורך הוי יותר

וזהו שמבאר בסט"ז שטעם איסור טלטול כשמל"ה שלא לצורך כלל הוא "לפי שבימי נחמיה בן חכליה שהיו העם מזולזין באיסורי שבת . . עשו חכמים סיג וגדר לאיסור הוצאה . . אבל לטלטל שלא לצורך כלל עדיין לא נמנו עליו חכמים להתירו ונשאר עומד באיסורו שנאסר בגזירת חכמים שבימי נחמיה בן חכליה".

והיינו שבאמת היה מן הדין להתיר טלטול כשמל"ה שלא לצורך כלל, דהרי בגזירה הראשונה דמוקצה לא גזרו באיסור טלטול כלים יותר מדאי, והתירו לטלטל כשמל"ה שלא לצורך.

אלא שכיון שבימי נחמיה בן חכליה זלזלו העם בהלכות שבת שלכן הוסיפו חכמים על הגזירה דטלטול כלים וגזרו "יותר מדאי", ועדיין לא נמנו להתיר כשמל"ה שלא לצורך לכן נשאר עומד באיסורו, אף שבעיקר תקנת איסור טלטול הכלים "מפני גדר הוצאה" היה מותר לטלטלו.

ולפ"ו א"ש מדוע מביא רבינו את סדר השתלשלות גזירת איסור המוקצה, ולא הסתפק בטעמים שהביא בס"א, ובפרט שאין הדרך להביא מתי גזרו כל דבר:

מצד הטעמים שבס"א היה צריך להתיר טלטול כשמל"ה שלא לצורך, והביאור היחיד לאסור הוא רק משום אופן הגזירה שהיה בימי נחמיה בן חכליה ושלא נימנו עדיין להתיר.

וא"כ האיסור היחיד שנוסף מימי נחמיה בן חכליה שנשאר בימינו הוא טלטול כשמל"ה שלא לצורך, דכשמל"ה לצורך עצמו וכשמל"ה לצורך גו"מ שהיה אסור בימי נחמיה בן חכליה חזרו והתירו, ומאידך שאר הדברים האסורים בטלטול, כשמל"ה לצורך עצמו ומוקצה גמור שלא לצורך היה אסור גם קודם ימי נחמיה בן חכליה, והדבר היחיד שהיה מותר קודם ונאסר בימי נחמיה בן חכליה הוא כשמל"ה שלא לצורך.

ולפ"ו א"ש גם מדוע כל הסיפור עם נחמיה בן חכליה מופיע רק בסט"ז ולא בריש הל' מוקצה, דלכאורה הרי זה חלק מההסבר לטעם דאיסור מוקצה, והו"ל לרבינו להביאו בראש הסימן?

וע"פ הנ"ל א"ש, דכל הטעם שהביא רבנו את הגזירה שבימי נחמיה בן חכליה הוא רק כדי לבאר את הטעם לאיסור טלטול כשמל"ה שלא לצורך, ואינו נפק"מ לבאר שום פרט נוסף<sup>26</sup>, ולכן הביאו רק

מדאי, דכיון שבדעת האדם מע"ש דכלי זה הוא מותר לו, הרי כל איסור טלטולו לשום ענין (אף שלא לצורך כלל) הוי גזירה יותר מדאי, ושפיר מקשינן בפנים דלישתרי כשמל"ה אפי' שלא לצורך כלל.

[ואגב אורחא אפשר לבאר לפ"ז באופן נוסף החילוק שבין כשמל"ה לכשמל"ה אסור לטלטלו לצורך עצמו וכשמל"ה מותר, דכשמל"ה הרי מלכתחילה עיקר תשמיש הכלי אסור על האדם בשבת, וא"כ אף כאשר נוסף איסור לטלטלו (לצורך עצמו ושלא לצורך), לא הוי כלל יותר מדאי (מלבד תשמיש לצורך גופו ומקומו, שהאדם חושב על זה קודם שבת).

משא"כ בכלי שמלאכתו להתיר, אף (אם נאמר) שאין האדם חושב באופן חיובי על טלטול לצורך עצמו מע"ש, הרי כל איסור טלטול בכשמל"ה הוי גזירה יותר מדאי, דכנ"ל, כיון שמלאכתו להתיר הרי בדעת האדם שכלי זה מותר לו לטלטל בכל אופן, והוי איסור טלטולו גזירה יותר מדאי, ולכן לא אסרינן טלטול לצורך עצמו בכשמל"ה].

26. ועפ"ז יובן ג"כ הטעם שלא הביא רביה"ז את הסדר בהשתלשלות הגזירה שבימי נחמיה בסעי' יב בנוגע לכשמל"ה. דע"פ מה שנתבאר בפנים נמצא דכל הטעם שהביא זאת הוא בכדי לבאר הטעם שכשמל"ה אסור לטלטול שלא לצורך כלל (אף לאחר שחזרו והתירו), אך בנוגע לדין טלטול בכשמל"ה א - דמצד הגזירה שבימי נחמיה נאסר לצורך גופו ומקומו וא"כ חזרו והתירו - אינו נוגע להביא את סדר השתלשלות הגזירה, דאין נפק"מ למעשה אחר שחזרו והתירו ממה שקרה



בסט"ז העוסק בכלי שמלאכתו להיותר, לאחר שפסק "שלא לצורך כלל אסור לטלטל שום כלי אע"פ שמלאכתו להיותר" ובתור נתינת טעם לדין זה ובלשונו הזהב של רבינו "ולפי שבימי וכו'".



---

בימי נחמיה.

ולפ"ז נמצא שאיסור טלטול כשמל"א לצורך עצמו של הכלי אכן היה אסור קודם הגזירה שבימי נחמיה, דאם נאמר דאיסור טלטול זה (כשמל"א לצורך עצמו) נאסר רק בימי נחמיה, א"כ נמצא שלמעשה יש נפק"מ מהגזירה שבימי נחמיה גם לכשמל"א – דאסור בטלטול לצורך עצמו, והיה לו לרביה"ז להביא את סדר השתלשלות הגזירה שבימי נחמיה כבר לפנ"ז בסעי' יב לגבי דין כשמל"א. ומכך נראה דאכן זה נאסר בזמן שכבר אסרו מטעם גדר הוצאה שהוא קודם ימי נחמיה, דזה אינו בכלל גזירה על הציבור "יותר מדאי". וכמשנ"ת לעיל בפנים הטעם.

## הטעם שלא מהני יחוד כלים בשבת

דברי הקצוה"ש בדיני יחוד בשבת והצ"ע בדבריו / ביאור קושיית הקצוה"ש / חילוק בין יחוד כלי בשבת לנולד ולפ"ו ישוב קושיית קצוה"ש באופ"א

הת' השליח יעקב שלמה שי' מלוב  
תלמיד בישיבה

א.

### דברי הקצוה"ש בדיני יחוד בשבת והצ"ע בדבריו

בשוע"ר סי' שח סעיף לט: מחט שניטל חודה או חור שלה אסור לטלטלה מפני שבטל תורת כלי ממנה. . ומכל מקום אם ייחד מחט זו לאיזה תשמיש, נעשה עליה תורת כלי ומותר לטלטלה כדין כלי שמלאכתו להיתר אם ייחדה לתשמיש המותר בשבת. עכ"ל.

וכ' הקצוה"ש' דזהו דוקא אם ייחד מבעוד יום, וכ' בבדה"ש דהמקור לזה הוא מט"ז סימן זה, ומשוע"ר סו"ס שג<sup>3</sup>.

והקשה שם בבדה"ש: וצ"ע מה טעם לא יהני יחוד בשבת, בשלמא אם נשברה מערב שבת לא מהני יחוד בשבת כיון דבין השמשות לא היתה מיוחדת לתשמיש והויא מוקצה, וממילא אתקצאי לכולי יומא דשבת, אבל אם ניטל חודה בשבת דבין השמשות הוי תורת כלי עליה, מדוע לא יהני יחוד בשבת, וכן בכל שברי כלים שנשברו בשבת יהא מהני יחוד השברים בשבת, ואולי אסור להוריד עליה תורת כלי בשבת, וצ"ע. עכ"ל.

והיינו, דס"ל לקצוה"ש דהטעם דבכלים שנשברו מע"ש לא מהני יחוד בשבת, הוא מטעם מיגו דאתקצאי, דכיון שביה"ש לא היה כלי, אתקצאי לכולא יומא ולא יועיל יחוד בזה (ע"ד בסיס לדבר האסור דאם היה עליו האיסור ביה"ש, אתקצאי לכולא יומא אף אם ירד ממנו באמצע שבת).

ולכן הוקשה ליה מדוע לא מהני יחוד בכלים שנשברו בשבת, דהרי הכא ליכא טעמא דמיגו דאתקצאי, דהרי בביה"ש היו ראויים, וביאר דזהו לא מדיני מוקצה, אלא מטעם צדדי דאסור להוריד

1. סי' קט ס"ק יב.

2. ס"ק יא.

3. סעי' כד.

עליה תורת כלי בשבת (ועל דרך מכה בפטיש).

ולכאורה ביאורו של הקצוה"ש צ"ע, דכיון שלפי דבריו מצד דיני מוקצה מהני יחוד, והא דצריך יחוד מע"ש אינו דין בדניי יחוד רק טעם צדדי - מפני שאסור לייחד בשבת דמוריד עליה תורת כלי, א"כ לכאורה לפ"ז אם עבר וייחד באיסור, לכאורה מהני היחוד, דכנ"ל דבדניי יחוד יהני. ומפשט לשון שו"ע ר (סו"ס שג: "שע"י יחוד מעשה זה שמבעוד יום נעשית כלי לענין זה") משמע דזה שהיחוד צ"ל בע"ש הוא דין בדניי יחוד כלי ואף אם ייחד בשבת לא מהני היחוד. "שע"י יחוד. . שמבעוד יום נעשית כלי", דמשמע דרק אם היחוד הוא מבעוד יום מהני.

## ב.

### ביאור קושיית הקצוה"ש

גם צריך לעיין בשאלת הקצוה"ש. דיסוד קושייתו הוא דכיון שהכלי שנשבר בשבת היה ראוי בביה"ש, מדוע לא יהני יחוד, והרי ליכא הכא טעמא דמיגו דאתקצאי. ולכאורה יסוד זה דורש ביאור. ובהקדים, דהנה מבואר בשו"ע<sup>4</sup> דאם זרק שבר כלי לאשפה בשבת לא הוי מוקצה "הואיל והיה עליה תורת כלי בבין השמשות שהיא תחלת כניסת השבת".

והיינו, דדין מיגו דאתקצאי אינו רק לחומרא, שאם היה אסור בביה"ש הוא אסור לכל השבת אף אם כבר אינו מוקצה מדעתו עכשיו, אלא גם לקולא, שאם היה מותר בביה"ש הוא מותר בכל השבת אף אם כעת הוא כבר מוקצה מדעתו.

ולפ"ז קשה לכאורה מ"ש בסעיף כו שכלים שנשברו בשבת ואין השברים ראויים לשום מלאכה הם מוקצה גמור, דלכאורה כיון שהיו ראויים בביה"ש הרי הותרו לכולא יומא.

והביאור בפשטות: הא דאמרינן דהותרו לכולא יומא, היינו כאשר היה מותר בביה"ש והשינוי בשבת הוא רק מצד דעתו, דכיון שהכלי נשאר כמו שהוא, ורק שזרקו לאשפה והקצהו מדעתו, הרי הוא נשאר בהיתרו.

משא"כ כאשר הכלי נשבר בשבת ואין השברים ראויים לשום מלאכה, אין שייך כאן לומר דכיון שהיו מותרים בביה"ש הם מותרים לכל היום, דכעת אין זה אותו הכלי שהיה מותר בביה"ש. דמה שהיה מותר בביה"ש הוא כלי שראוי למלאכה מסויימת, וכיון ששברי הכלי שלפנינו אינם ראויים לשום מלאכה, אי"ז נקרא שהיו מותרים בביה"ש וממילא הם מוקצה גמור (בשונה משבר כלי שזרקו לאשפה בשבת, שהשבר עצמו ראוי למלאכה כמו שהיה בביה"ש והחילוק הוא רק מצד גילוי דעתו שאינו חפץ עוד בהכלי, שאז אמרינן דכיון שהיה מותר בביה"ש מותר לכולא יומא).

היוצא מהנ"ל, שבמקרה שנשבר כלי בשבת ועתה אינו ראוי לשום מלאכה, לא אמרינן שכיון שהיה מותר בביה"ש הותר לכולא יומא.

4. סי' שח סעיף לא.

ונמצא לפ"ז דבדיני מוקצה ישנם ג' מצבים: א) מיגו דאתקצאי בבין השמשות אתקצאי לכל השבת. ב) מיגו דהותר בבין השמשות הותר לכל השבת. ג) דין הכלי בבין השמשות אינו משליך על דינו ביום השבת, וכגון שנשבר הכלי בשבת, דהא דהיה מותר בבין השמשות אינו היתר גם לעכשיו, ולאידך בבין השמשות לא אתקצאי לאיסור.

א"כ בנידו"ד בשבר כלי שנשבר בשבת, מחד לא הוי אסור בביה"ש, דהרי בביה"ש היה כלי, ומאידך לא אמרינן דכיון שהותר לביה"ש הותר לכולא יומא, דהא הכלי נשתנה והשברים שלפנינו אינם אותו הכלי שהיה ביה"ש, והשברים הוי מוקצה גמור כמ"ש אדה"ז.

והנה לפי זה לכאורה א"ש קושיית הקצוה"ש. דאף שלא אמרינן בשבר כלי זה שכיון שהיה מותר בביה"ש הותר לכולא יומא, הרי עכ"פ הוא לא היה מוקצה בביה"ש, וכיון דליכא טעמא דמיגו דאתקצאי מדוע לא יהני יחוד בשבת.

### ג.

#### חילוק בין יחוד כלי בשבת לנולד ולפ"ז ישוב קושיית קצוה"ש באופ"א

אך לכאורה היה מקום לשאול, דאע"פ שלא הוקצה לאיסור בביה"ש, מהיכי תיתי שיהני יחוד זה בשבת. כלומר, שכיון ששבר זה הינו אסור, ואין אומרים שכיון שהותר בביה"ש הותר לכל השבת, ובביה"ש לא היה בדעתו על שבר זה, כיצד ביכלתו לייחד אותו באמצע השבת ושיהיה ראוי לכלי.

אמנם קושיא זו מעיקרא ליתא. דהרי כתב אדה"ז בסעי' כג: "הנולד מותר בשבת כגון נכרי שעשה כלי חדש בשבת מעצמו מותר לטלטלו ולהשתמש בו. . . אע"פ שלא היה דעתו עליו מאתמול לטלטלו למחר". ואם כן לכאורה יחוד בשבת של שבר כלי שנשבר בשבת הוא ממש כמו נולד, שאע"פ שמאתמול לא היה בדעתו עליו הרי כעת כיון שהוא ראוי לכלי הוא מותר, וזוהי קושיית הקצוה"ש דליהני יחוד שבר כלי שנשבר בשבת (משא"כ כלי שנשבר מע"ש ודאי לא מהני יחוד דהרי הוקצה מדעתו בפירוש ביה"ש).

ואף שגם בנולד הרי בביה"ש היה מוקצה מדעתו, אעפ"כ כיון שבמעשה הנכרי הוא שינה את החומר במציאות ויצר כלי, לא שייך לומר על הכלי שהוא הוקצה ביה"ש, דמה שהוקצה מדעתו ביה"ש לא היה כלי, וזהו ממש על דרך שברי כלים שנשברו בשבת, דלא אמרינן עליהם דכיון שהותרו ביה"ש הותרו לכל השבת כולה, דמה שהותר ביה"ש היה כלי, וכעת אי"ז אותו הדבר, וכנ"ל.

אמנם עדיין יש להקשות, דלא דמי נכרי שעשה כלי בשבת ליחוד כלים, דאף שכלי שעשה נכרי בשבת מהני, מקום לומר שיחוד כלים לא יהני אף בכלי שנשבר בשבת. דנכרי שעושה כלי הוא משנה בפועל את מציאות הדבר, וא"כ אף שלא היה דעתו עליו מאתמול, הרי כיון שכעת הוא מציאות כלי ובביה"ש לא הוקצה מדעתו, אם כן מותר.

משא"כ ביחוד כלים הרי זהו רק מצד מחשבת האדם, וכיון שכל מציאות הכלי היא מצד מחשבתו, אפשר דאין בכחה ליצור דבר חדש שלא היה ביה"ש, דדעת האדם הולכת אחר דעתו שהייתה בביה"ש (ע"ד הנ"ל מסכ"ו בזורק כלי לאשפה דמחשבת ההיתר לא יורדת מהכלי) ולכך תוך השבת אינו יכול

להחיל תורת כלי ע"י מחשבתו. וזהו הטעם שלא מהני יחוד בשבת.

ולפי זה, אף בכלי שנשבר מע"ש הא דלא מהני יחוד בשבת, אינו משום שהוקצה מדעתו בפירוש בביה"ש, מיגו דאתקצאי, אלא משום שלא היה בדעתו על כלי זה (שמייחדו בשבת) מע"ש.

ואם נאמר כן, שהטעם שאין מהני יחוד הוא באמת משום שלא היה ראוי מאתמול ואין בכח היחוד להחיל עליו שם כלי בשבת, מתורצת קושיית הקצוה"ש ואין אנו נזקקין לביאור שזהו מצד איסור לעשות כלי בשבת, וליתא לקושיא הנ"ל ס"א דאף אם הוי איסור ליהני בדיעבד עכ"פ, כיון דאינו מצד האיסור אלא מחמת שאין בכח מחשבתו להחיל שם כלי בשבת.



## בדין בסיס לאיסור ולהיתר אי צדיך שההיתר יונח כל ביה"ש

שיטת רביה"ז שההיתר נעשה בסיס לאיסור רק כשהיה עליו כל בין השמשות / דין בסיס לאיסור ולהיתר שהאיסור היה עליו כל ביה"ש וההיתר חלק מביה"ש / ספק דברי סופרים להקל ולכן סגי שההיתר יונח גם באמצע ביה"ש

הת' השליח מנחם מענדל הלוי שי' קשת  
תלמיד בישיבה

### א.

שיטת רביה"ז שההיתר נעשה בסיס לאיסור רק כשהיה עליו כל בין השמשות

א' מהתנאים ליצירת בסיס לדבר האיסור הוא שהאיסור יהיה על ההיתר בתחילת השבת, וכמבואר בשוע"ר<sup>1</sup>: "כל דבר האסור בטלטול שהניחו מבעוד יום על גבי דבר המותר בטלטול על דעת שישאר מונח שם בשבת שנעשה ההיתר בסיס לאיסור ונאסר בטלטול כמוהו . . אבל אם לא היו המעות עליה בין השמשות אלא אחר כך הניחום עליה נכרי או קטן אפילו הניחם לדעת הישראל שהוקצית מדעתו מטלטלם כל זמן שהמעות עליה אעפ"כ מותר לטלטלה אם ניטלו המעות מעליה הואיל ולא היתה מוקצה בבין השמשות".

והיינו דבכדי שדבר היתר יהיה בסיס לדבר האסור שדינו הוא ש"נאסר בטלטול כמוהו [כהאיסור שעליו] ממשי", תנאי עיקרי בזה שיהיה האיסור על ההיתר בבין השמשות, אך אם האיסור לא היה על ההיתר ביה"ש, אף אם הונח באמצע שבת (ע"י נכרי וכיו"ב) כמונה שיהיה מונח שם – לא הוי בסיס לדבר האסור, ומותר לטלטלו או לנערו כדין טלטול ע"י דבר אחר<sup>3</sup>.

והנה בהלכה זו סתם רבינו שצריך שהאיסור יהיה על ההיתר בביה"ש, אך לא פירש מה יהיה הדין כאשר היה האיסור על ההיתר רק בחלק מביה"ש דהיינו בתחילתו או בסופו.

1. סי' שי סעי' יא.

2. שוע"ר סי' שט סעי' ד.

3. שדינו מבואר בשוע"ר סי' שט סעי' ד ואילך, וסי' שיא סעי' יד.

ובאמת מצאנו שכבר הסתפק בדין זה הפרמ"ג<sup>4</sup> וז"ל: "ואם איתקצי בתחילת ביה"ש וכבה [הנר] בתוך ביה"ש, או בתחלתו לא הודלק ואח"כ הודלק ע"י עכו"ם וכדומה, אי כל ביה"ש בעינן או לאו"<sup>5</sup>.

ויש להוכיח מדברי רביה"ז שס"ל שבכדי ליצור בסיס לדבר האסור צריך שהאיסור יהיה מונח על ההיתר כל בין השמשות, דכתב רבינו<sup>6</sup>: "ואם היו האפרוחים על הסל כל משך בין השמשות אסור לטלטלו כל היום כולו אף לאחר שירדו שמתוך שהוקצה ונעשה בסיס לאיסור בבין השמשות הוקצה לכל היום כולו"<sup>7</sup>.

ומבואר מזה שבשביל שיהיה ההיתר בסיס לאיסור, לא די שיהיה האיסור עליו חלק מביה"ש, אלא צריך שיהיה האיסור עליו כל בין השמשות, ואם היה עליו רק חלק מביה"ש, וכגון שהיה עליו בתחילת ביה"ש והוסר באמצע ביה"ש, לא הוי בסיס<sup>8</sup>.

ומפורש יותר בהלכה אחרת<sup>9</sup> שכתב רבינו שאדם אינו יכול ליצור בסיס בנכסי חבירו אא"כ זה לטובת חבירו, ושם כתב: "שנטל ראובן כלי חרס של שמעון והעמידו מבעוד יום תחת הנר בבית שמעון כדי שיפול הנר לתוכו ולא ישרף הבית ונפל הנר לתוכו קודם בין השמשות והיה בתוכו עד אחר בין השמשות נעשה הכלי בסיס להנר ואסור לטלטלו כל השבת כולה וכן כל כיוצא בזה"<sup>10</sup>.

ונמצא מפורש ממש מה שכתבנו לעיל שאף אם היה האיסור על ההיתר בתחילת ביה"ש לא הוי בסיס אם לא היה עליו עד לאחר ביה"ש, והיינו כל משך ביה"ש<sup>11</sup>.

[ועד"ז גם בדיני מוקצה, היינו דבר שהקצה האדם מדעתו מבע"י בידים ואינו ראוי ביה"ש, כתב

4. א"א סי' רעט סוף אות יד.

5. וראה בהמשך דבריו שכתב: "עיין שבת דף מד ע"ב ברש"י ד"ה והוא "כל ביה"ש", ובגמ' דף מג ע"א "בעודן עליו כל" ביה"ש". אך סיים: "ועדיין צ"ע".

6. סי' שח סעי' עח.

7. הדברים הנ"ל מקבלים משנה תוקף מהעובדה ששינה רבינו מלשון המג"א אף שידוע בגודל חביבותו לפסקיו והיצמדות לדבריו (ראה למשל מ"ש כ"ק אדמו"ר הצ"צ שו"ת או"ח סי' יח אות ד) שכתב (שם ס"ק סו) "ואם היה [היו] עליו בין השמשות אסור וכו'" וכתב רבינו ל' הנ"ל "כל משך בין השמשות", ומקורו בגמ' (שבת מג, א) "א"ר אבהו בעודן עליו כל בין השמשות מיגו דאיתקצאי וכו'" (וכן מרש"י, ראה לעיל הערה 5).

8. וכן נראה שס"ל למשנ"ב (ראה סי' שט ס"ק יט).

9. סי' שט סעי' יא.

10. וראה לעיל הערה 7. וגם הוכחה זו מקבלת משנה תוקף בכך ששינה מהלשונות שהביא המג"א (שם סק"ח) שאינם מלמדים כלל על כך שצריך שהאיסור יהיה מונח על ההיתר כל בין השמשות כדי ליצור בסיס עיי"ש, ואילו רבינו הוסיף את המודגש בפנים. ולכאור' לא מצאנו מקור לכך בהלכה זו, אלא שמקורו הוא מדברי הגמ' בשבת מג, א, וכו"ל.

11. אך ק"ק ממה שכתב רבינו (סי' שי סעי' יא) "אבל אם לא היו המעות עליה בין השמשות אלא לאחר כך הניחום עליה נכרי או קטן אפילו הניחום לדעת הישראל וכו'", היינו שהניחו את המעות אחרי בין השמשות ולכן לא נעשה בסיס לאיסור, ומשמע שאם הניחו את המעות באמצע בין השמשות (ולא "לאחר כך") כן נעשה בסיס, ואילו לפי המתבאר בפנים היה צריך רבינו לכאור' לכתוב "אבל אם לא היו המעות עליה מתחילת בין השמשות אלא לאחר כך [אפי' באמצע בין השמשות] הניחום וכו'". וצ"ע.

ואיך שלא יהיה תיווך הדברים, לכאור' נראה שהדין למעשה יש ללמוד מהנכתב במפורש (ולא מדיוק), ובפרט לפי המתבאר לקמן בפנים בסברת הדבר שאכן צריך שהאיסור יהיה מונח על ההיתר כל בין השמשות כדי ליצור בסיס. וצ"ע.

רבינו<sup>12</sup>: "וכל זה בדבר שהיה מוקצה כל בין השמשות אבל דבר שהיה ראוי בין השמשות אפילו במקצתו לבד . חזר להתיירו ואין אומרים מתוך שהוקצה ונאסר כבר במקצת השבת הוקצה לשארית השבת כולה שאין אומרים כן אלא כשהוקצה בתחילת כניסת השבת שהוא בין השמשות שאז הוקצה ליום שלם אבל כשלא הוקצה עד אח"כ שאין כאן יום שלם לא הוקצה לשארית היום שאין מוקצה לחצי שבת בין באיסור אכילה בין באיסור טלטול<sup>13</sup>".

## ב.

### דין בסיס לאיסור ולהיתר שהאיסור היה עליו כל ביה"ש וההיתר חלק מביה"ש

והנה לכאורה ע"פ יסוד הנ"ל יש מקום לומר, שבמקרה שהאיסור הונח על ההיתר קודם תחילת ביה"ש, ולאחר תחילת ביה"ש הונח לצד האיסור על הבסיס גם דבר המותר החשוב יותר ממנו<sup>14</sup>, לא הוי בסיס לאיסור ולהיתר, אלא רק בסיס לאיסור. דכשם שבשביל שדבר יהיה בסיס לאיסור צריך שהאיסור יהיה מונח עליו כל משך ביה"ש, כך שבביל שיהיה בסיס לאיסור ולהיתר, צריך שההיתר יהיה מונח עליו כל משך ביה"ש.

ואכן כך כתב בפסק"ת<sup>15</sup> לגבי שולחן שמונחים עליו נרות ולחם שכדי שהשולחן יהיה בסיס לאיסור ולהיתר צריך "שהיה הלחם על השלחן כל משך זמן בין השמשות וכו"<sup>16</sup>.

אך לכאורה נראה שרבינו לא ס"ל כן, דהנה בנוגע לנר שע"ג השולחן כתב רבינו<sup>17</sup>: "ואף אם נפל הנר או שאר מוקצה שעל השלחן שנעשה בסיס להנר שהיה מונח עליו בכניסת השבת, מכל מקום אם היה מונח על השלחן בכניסת השבת דהיינו בבין השמשות גם לחם (שלצורך השבת) הרי נעשה בסיס לאיסור ולהיתר בכניסת השבת ואף לאחר שסלקו הלחם ממנו לא נעשה בסיס להנר בלבדו כיון שהוא כבר אחר כניסת השבת".

והנה, בנוגע לנר (הדבר האסור) כתב "שהיה מונח עליו בכניסת השבת" ולא הוסיף, משא"כ בנוגע ללחם (דבר המותר) כתב "אם היה מונח על השלחן בכניסת השבת", והוסיף לפרש "דהיינו בבין השמשות". ונראה שבא לומר שהאיסור צריך שיהיה מונח על הבסיס כבר בתחילת בין השמשות,

12. סי' שי סעי' ז.

13. אף שנראה קצת מהמשך דברי רבינו ששולל בעיקר כאשר נעשה מוקצה לאחר תחילת ביה"ש, וכפי שכותב "אבל כשלא הוקצה עד אח"כ . . לא הוקצה לשארית היום", דמשמע לכאורה שרק בנעשה מוקצה לאחר ביה"ש לא אמרי' מיגו דאיתקצאי, אך אם היה מוקצה בתחילת ביה"ש ובאמצע ביה"ש פסק המוקצה היה נראה לומר שכן אמרי' מיגו דאיתקצאי והוי מוקצה.

אך זה אינו, דהרי כתב רבינו בתחילת הסעי' "וכל זה בדבר שהיה מוקצה כל בין השמשות, אבל דבר שהיה ראוי בבין השמשות אפילו במקצתו לבד" וכן בנימוק לכך כתב "שאין כאן יום שלם", והיינו שצריך שיהיה מוקצה כל ביה"ש. ולכן אפילו היה מוקצה ביה"ש ואח"כ ירד ממנו המוקצה לא הוי מוקצה.

14. כמבואר בשוע"ר סי' שי סעי' טז.

15. סי' רעז אות יא.

16. וראה שם בהערה 105 שכתב שהסברא לכך היא כפי הנכתב בפנים, והביא שכן כתב המנח"ש.

17. סי' רעז סעי' ו.



וכנ"ל, משא"כ בכדי שיהיה בסיס לאיסור ולהיתר די שההיתר יהיה על הבסיס בחלק מביה"ש, ולכן כתב "דהיינו בבין השמשות", דאפי' אם הונח באמצע ביה"ש הוי בסיס לאיסור ולהיתר.

ולכאורה הדברים צריכים ביאור:

הסברא מחייבת לכאור' שכשם שבנוגע לבסיס לדבר האסור צריך שיהיה האיסור על הבסיס כל משך זמן ביה"ש מתחילתו ועד סופו, כך בנוגע לבסיס לאיסור ולהיתר, אם האיסור היה על ההיתר כל ביה"ש צריך שגם ההיתר יהיה על הבסיס כל משך ביה"ש כדי ליצור בסיס לאיסור ולהיתר.

### ג.

#### ספק דברי סופרים להקל ולכן סגי שההיתר יונח גם באמצע ביה"ש

ואולי יש לבאר זה בהקדים ע"פ מ"ש בשוע"ר<sup>18</sup> בנוגע לעירובי תחומין ודין ביה"ש, וז"ל:

"העירוב אינו צריך להיות קיים אלא בין השמשות ויכול לאוכלו כשודאי חשכה . . ואפילו נאכל עירובו בבין השמשות קנה עירוב (ובדיעבד) כי בין השמשות הוא ספק לילה ושמא נכנס כבר תחלת השבת וספק דברי סופרים להקל".

והיינו, דהעירוב צריך להיות קיים בבין השמשות, והכוונה בזה היא שאם היה רק בתחילת ביה"ש ונאכל עירובו באמצע הוי עירוב, דכיון שכל ביה"ש הוא ספק יום ספק לילה, א"כ כאשר נאכל באמצע ביה"ש הוי ספק אם היה עירובו קיים בכניסת השבת או לא, וכיון שעירוב תחומין דרבנן, הוי ספק ד"ס ואולינן להקל.

ולפי זה אולי ניתן לבאר שיטת רבינו הסובר שהגם שבסיס לאיסור נעשה רק כאשר האיסור מונח על ההיתר כל בין השמשות, מ"מ כדי ליצור בסיס לאיסור ולהיתר אין ההיתר מחויב להיות כל ביה"ש אלא סגי שמונח בביה"ש אפי' חלק מהזמן, והביאור בזה הוא:

כאשר האיסור היה על הבסיס רק בחלק ביה"ש א"כ הוי ספק אם היה בתחילת כניסת השבת בסיס או לא, וכיון דמוקצה דרבנני<sup>19</sup>, א"כ הוי ספק ד"ס ואמרינן להקל, ולא הוי בסיס א"כ היה האיסור עליו כל ביה"ש<sup>20</sup>.

ומטעם זה גופא בבסיס לאיסור ולהיתר, אם ההיתר היה על הבסיס אפילו חלק מביה"ש, א"כ הוי ספק אם היה בסיס לאיסור ולהיתר בכניסת השבת, וכיון שהוי ספק ד"ס אמרינן להקל, ולא הוי בסיס.

18. סי' שצג סעי' ג.

19. כמפורש בדברי רבינו (ריש סי' שח) "אסרו חכמים לטלטל וכו'".

20. ראה בשוע"ר במהדורה חדשה (קה"ת) הערה נו לסימן שי, שביארו לפי מ"ש רבינו לגבי העירוב "ואפילו נאכל עירובו בבין השמשות קנה עירוב (ובדיעבד) כי בין השמשות הוא ספק לילה ושמא נכנס כבר תחלת השבת וספק דברי סופרים להקל" את הדין דאמרי' מיגו דאיתקצאי בדבר מוקצה (שדחה האדם בידיו וגם לא היה ראוי) רק כאשר היה מוקצה מתחילת בין השמשות ועד סופו (סי' שי סעי' ז). ועד"ז לכאור' יש לומר גם לגבי בסיס לאיסור שתלוי בכניסת השבת וכמבואר בפנים.

[ויש להעיר: לגבי העירוב כתב רבינו "ואפילו נאכל עירובו בבין השמשות קנה עירוב (ובדיעבד) כי בין השמשות הוא ספק לילה ושמא נכנס כבר תחלת השבת וספק דברי סופרים להקל". והיינו שלכתחילה יש להשגיח לאכול את העירוב רק כשוודאי חשיכה וכמו שאכן פסק בתחילת סעי' זה "העירוב אינו צריך להיות קיים אלא בין השמשות ויכול לאוכלו כשוודאי חשכה", וטעם הדבר הוא (הגם ש"ספק דברי סופרים להקל") דאין עושין ספק דברי סופרים לכתחילה. וראה במ"מ וציונים (אשכנזי) סי' שצג שם.

ולפי"ז צריך לומר שלכתחילה כדי ליצור בסיס לאיסור ולהיתר צריך שההיתר יהיה מונח כל בין השמשות, אך בדיעבד גם אם היה חלק מביה"ש גם נעשה בסיס לאיסור ולהיתר.

ואולי לפי"ז יש לתווך את המתבאר בפנים שכדי ליצור בסיס לאיסור ולהיתר אי"צ שההיתר יהיה מונח כל ביה"ש, עם מה שכתב רבינו (סי' שט סי' ד) "וכן אם נעשה בסיס לאיסור ולהיתר כגון שהניח עליו מבעוד יום גם דבר המותר בטלול וכו'", והיינו שהצריך שיניח מבעוד יום דבר המותר ולא סגי שיניח בביה"ש. וכן כתב רבינו (סי' רעט סעי' ד) "אין היתר שיניח על הנר מבעוד יום מעט לחם או שאר דבר המותר כדי שיהא הנר בבין השמשות בסיס לאיסור ולהיתר לפי שהנר וכו'", הרי שהצריך שההיתר יהיה מונח "מבעוד יום" כדי ליצור בסיס לאיסור ולהיתר (אלא ששם לא נעשה בסיס גם אם הניח מבעוד יום מפני טעם אחר "לפי שהנר הוא עשוי בשביל השלהבת לכך הוא טפל אליה וכו'" עיי"ש).

וע"פ הנ"ל יש לומר [מלבד מה שיש לומר בפשטות שרביה"ז הסתפק האם לכתחילה יועיל הנחת היתר באמצע ביה"ש כדי ליצור בסיס לאיסור ולהיתר, שהרי ידוע שכל מה שהסתפק בו רבינו העמידו בחצאי עיגול (ראה אג"ק ח"ב ע' קמד, ובהרחבה בהלכתא כרב (מכון שולחן הרב ע' 71 ואילך) ולכן העמיד את המילה "בדיעבד" בחצע"ג, ולכן מחד נשמע מדבריו (סי' רעז סעי' ו) שסגי שההיתר יונח באמצע ביה"ש, אך לאידך נשמע מדבריו (סי' שט סעי' ד, סי' רעט סעי' ד) שצריך שההיתר יהיה מונח כל ביה"ש]:

הרי דיוק הנ"ל (מסי' רעז סעי' ו) שסגי שההיתר יונח באמצע ביה"ש מיירי בדיעבד והיינו לאחר שכבר הניח באמצע ביה"ש (שהרי לאחר שכבר נפל הנר ויש לכו האם רשאי להזיז את השולחן וכו' עיי"ש), משא"כ במראי מקומות הנ"ל (סי' שט סעי' ד, סי' רעט סעי' ד) מיירי לכתחילה שרוצה ליצור בסיס לאיסור ולהיתר, ולכן כתב שצריך להניח את ההיתר כבר מבעוד יום, ולפי המתבאר בפנים הדין הוא אמת גם אם הניח באמצע בין השמשות שהרי סוכ"ס בדיעבד אמרין "ספק דברי סופרים להקל". ודו"ק.]



# הוספה

## סיכומים, ביאורים והידושים בהלכות שבת

בהמשך לסיכום על הלכות מוקצה, בישול, שהייה וחזרה (סי' שח-שיא, שיח, רנג) שנדפס בפלפולא דאורייתא ח"ג, מובא בהוספה לקמן סיכום על הלכות קושר ובורר בשבת.

מטרת הסיכום להציע את רוב ועיקרי הלכות קושר (סי' שיז) ובורר (שיט) בקצרה, המופיעות בשוע"ר, בתוספת מרובה של הערות הנוגעות למעשה מפוסקי זמננו.

ממעלותיו של סיכום זה: א. משמר את פסקי שוע"ר כמות שהם בתמציתיות ובדייקנות. ב. מסכם את ההלכות באופן של ענינים וסוגיות, כך שכל ההלכות הקשורות זה לזה באו כמגדל אחד (וכמו שיראה הקורא). ג. מביא דוגמאות מעשיות (מופיע בעיקר בהערות). ד. שם דגש על הלכה למעשה מפוסקי זמננו (מופיע בעיקר בהערות).

הסיכום נכתב עבור ועם תלמידי הישיבה הלומדים הלכות שבת כדבעי, ולכן: א. הובאו רק (חלק מה)פוסקים ודינים שנלמדו בישיבה. ב. צוין מ"מ רק לספרי הפוסקים ולא להלכות המופיעות בשוע"ר. ג. הסיכום לא הוגה כדבעי וייתכן שנפלו טעויות וכיו"ב, ולכן: בהתעורר שאלה למעשה, אין לפסוק מסיכום זה אלא יש לשאול אצל רב מורה הוראה.

נערך ע"י

הרה"ת הרב יצחק שמחה מקוביצי שליט"א



## הלכות קושר

### סימן שיז

חילוק בין מעשה אומן למעשה הדיוט ושניהם לפחות מיום מותר) וההכרעה: "יש להחמיר כסברא הראשונה ולכן נהגו לזוהר שלא לקשור או להתיר שום קשר שהוא ב' קשרים זה על זה", "ומכל מקום במקום צער אין להחמיר בדברי סופרים" בשני סוגי קשרים הנ"ל (קשר כפול, קשר אחד בחוט אחד). מיום אחד עד לעולם (לא כולל) - לדעה א' אסור, לדעה ב' כדין מעשה הדיוט בזמנים אלו, וההכרעה: כפי שנתבארה במעשה הדיוט בזמנים אלו. לעולם - לכ"ע חייב<sup>3</sup>.

**אין בדעת הקושר כלום:** אם לפעמים קושרים קשר זה לזמן המותר, דינו כאילו נקשר לזמן המותר. ואם תמיד קשר זה נקשר לזמן האסור, דינו כאילו נקשר לזמן האסור.

**קשר לצורך מצווה:** מותר לקשור קשר שאינו לעולם לצורך מצווה וכגון הקושר כדי למדוד אחד משיעורי תורה, ואפילו לקשור מעשה

שלשה סוגי קשרים ודיניהם: א. "קשר שאינו קשר" והוא קשר אחד בשני חוטים, ודינו ש"מותר לקשרו ולהתירו אפילו אם עומד להתקיים לעולם".

ב. "מעשה הדיוט" והוא קשר אחד בשני חוטים ועניבה על גביו, ודינו תלוי למספר הימים שנקשר: לפחות מיום - מותר לקשרו ולהתירו. מיום אחד עד שבעה ימים - נח' וההכרעה היא: יש להחמיר "אלא אם כן (מתקיימים ב' התנאים: א.) צריך לכך הרבה יש להקל (ב) ע"י נכרי". ויותר משבעה ימים - לכ"ע אסור, אך "אם צריך לכך הרבה יש להקל ע"י נכרי". לעולם דהיינו ש"אינו קוצב בדעתו מתי יתירנו" - נח': לדעה א' פטור (כי התורה לא אסרה מעשה הדיוט, אלא אסרה רק מעשה אומן שהוא לעולם), לדעה ב' חייב (כי אין חילוק בין מעשה אומן למעשה הדיוט, וגם מעשה הדיוט לעולם חייב).

ג. "מעשה אומן" והוא "קשר חזק ואמיץ" ויש להחמיר שגם קשר כפול בשני חוטים או קשר אחד בחוט אחד נחשב כ"מעשה אומן"<sup>2</sup>, ודינו תלוי במחלוקת ולמספר הימים שנקשר: לפחות מיום - נח': לדעה א' אסור (גזירה שמא יקשור לעולם ויתחייב), לדעה ב' מותר (דאין

3. ולכן צריך לזוהר מאוד שלא להדק את קשרי הציצית בשבת כדי לא להתחייב כשהוא רופף מאוד (שלא נחשב לקשר) וכאשר מהדקו ועשהו מעשה אומן או לעבור איסור מדרבנן כשהוא רופף קצת ונחשב מעשה הדיוט לפי דעה הב' (קצוה"ש סי' כג, בדה"ש ד).

ומנהגנו לבדוק את הציציות (הן של הטלית קטן והן של הטלית גדול) בכל יום (אג"ק ח"ז עמ' שמח) כולל שבת, וכדי לזוהר מחשש שיבוא לקשרו, הורה הרבי להחזיק ביד אחת את ראשי הקשרים, וביד השני להפריד את החוטים, ובכך לא יהדקם (שבת כהלכה פכ"ז הערה קג).

1. קצוה"ש סי' כג, בדה"ש ז. וראה בפלפולא דאורייתא ח"ב ע' 386 מה שפלפל בזה ובטוב טעם.

2. כאשר נעשו בחזק, אך קשר כפול או קשר אחד בחוט אחד רופף דינו כמעשה הדיוט (קצוה"ש סי' כג, בדה"ש ד).

אומן כש"אי אפשר למדוד בענין אחר".<sup>4</sup>

**שלושת התנאים כדי להשחיל חוט:** א. שאין רגילות לקשור לאחר ההשחלה - מחשש שמא יקשור אח"כ. ב. שאין זה הפעם הראשונה שמשחילים למקום זה (גם אם השרוך הוא חדש), דאם זה הפעם הראשונה אסור משום תיקון כלי. ג. שאין טורח בהכנסת החוט הגם שאין זה הפעם הראשונה, דאם יש טורח אסור משום תיקון כלי. ורק כאשר מתקיימים כל ג' תנאים אלו מותר להשחיל.

אם אין רגילות לקשור לאחר ההשחלה (תנאי הא'), יהיה מותר להשחיל כאשר אין הרגילות להשאיר שם חוט זה וכגון שאין הצבע תואם וכיו"ב הגם שלא מתקיימים שאר התנאים, היינו שזה פעם הראשונה (העדר תנאי הב') וגם הנקב צר (העדר תנאי הג') מפני דאז אין זה תיקון כלי.<sup>5</sup>

**קשר שקשרו כובס/אומן להתירו או לחתכו:**  
אם קשרו כובס - מותר להתירו כשאינו מעשה

אומן ורוב הפעמים נקשר ליומו. אם קשרו אומן - אסור להתירו. כאשר אסור להתיר אסור גם לחתוך את הקשר, וכאשר מותר להתיר מותר גם לחתוך כשעושה זאת בצנעא ולא בפני עם הארץ.

**תפירת כובס/אומן לקרוע אותה:** תפירת כובס שנעשית ברוב הפעמים ליומו - נחלקו האם מותר לקרוע את התפירה כקשר שנעשה ליומו שמותר להתירו או שאסור. וההכרעה: העיקר כדעה המתירה "ומכל מקום אין להקל בפני עם הארץ". תפירת אומן - שנעשית קודם גמר מלאכת הבגד, אסור משום מכה בפטיש (ומשום קורע). אך אם נעשית לאחר מלאכת הבגד - אין בה איסור מכה בפטיש, ומשום איסור קורע, תלוי במחלוקת הנ"ל.

**הפותל/מפריד חבלים השזורים יחדיו:** חייב משום קושר ומתיר כאשר הפתילה עומדת כשלעצמה.<sup>6</sup> ואם אין הפתילה עומדת כשלעצמה אלא ע"י קשר אסור מדברי סופרים.



5. קצוה"ש סי' קמו, בדה"ש סק"ג.

6. שם.

7. יש פוסקים שלמדו מכאן שיש לאסור להתיר חוט ברזל מלופף וכן ללפף חוט ברזל. והעצה לצאת מכל ספק וחשש: לפתוח - ע"י משיכת החוט ברזל ומבלי להסיר את הליפוף. ולסגור - ע"י ליפוף הברזל סביב השקית ולא סביב עצמו (שבת כהלכה פרק כו, סעי' צט).

4. ולכן לכתחילה במקום שאין בזיון לספר תורה, יש לקשור את האבנט בקשר אחד וללפף את שאר החוט סביב הספר תורה, ואם זה נראה בזיון לספר תורה יש להתיר לעשות עניבה לאחר הקשר אפי' בתפילת מנחה של שבת (הגם שנקשר ליותר מיום אחד). ואם הוציאו ספר תורה ונמצא שהוא קשור בקשר כפול - מותר להתירו ואין להוציא ספר תורה אחר עקב זה (קצוה"ש סי' קכג, בדה"ש ט).

## הלכות בורר

### סימן שיט

(העדר התנאי הב') אין כלל דיני ברירה! וכן כאשר האוכל והפסולת או שני מיני אוכל מעורבים אך אינו מפריד בין המינים ואפילו מפריד בין הגדלים וכיו"ב (העדר התנאי הג'), אין כלל דיני ברירה!

במשפט אחד: דיני בורר אמורים רק כאשר (א) מפריד (ב) בין אוכל ופסולת/שני מיני אוכל (ג) מעורבים.

התנאים לברירה בהיתר: כאשר קיימים ג'

התנאים 'להיכנס' לדיני בורר: כדי להתחייב בדיני בורר (שיופיעו לק'), יש לקיים תחילה ג' תנאים: א. שיהיה לפניו אוכל ופסולת או שני מיני אוכל<sup>1,2</sup>, ב. שיהיו מעורבים<sup>3</sup>, ג. שמפריד בין אוכל ופסולת או בין מין אחד למין שני. רק כאשר קיימים ג' תנאים אלו יחדיו חייבים בדיני בורר.

אך כאשר יש לפניו רק מין אחד שאין בו פסולת (העדר התנאי הא') אין כלל דיני ברירה<sup>4,5</sup>! וכן כאשר האוכל והפסולת או שני מיני אוכל אינם מעורבים אלא עומדים בנפרד

6. למשל: קופסת שימורים של מלפפון חמוץ, ירקות (גדולים) בתוך המרק, מכיון שהמלפפונים/ירקות ניכרים מאוד בפני עצמם היות והם גושים גדולים בתוך נוזל, אינם נחשבים כמעורבים ורשאי להוציאם ללא כל תנאים (ראה בקצוה"ש סי' קכה בדה"ש י"ד). וכן שני מינים שיש מכל אחד רק חתיכה אחת, המונחים אחד ליד/על השני אין בזה בורר כלל, ולכן חתיכה גזר המונחת על הדג רשאי להסירה ללא כל תנאים (שבת כהלכה, פי"ב, יז). והכל תלוי בראיית האדם האם נראה לו כמעורב או מופרד (קובץ מבית לוי ח"ו אות א).

שני מיני דגים המעורבים אלא שמין אחד הוא חתיכות גדולות והמין השני הוא חתיכות קטנות, יש להסתפק האם יש בכך בורר ולמעשה: "אין להקל כי ספק חיוב חטאת הוא".

7. למשל: צלחת מרכזית שמונחים בה שני מיני דגים, ומכל מין יש שני גדלים, מותר לו להפריד בין הגדלים ולא בין המינים ללא שום תנאים. וכן קרם הדבוק לעוגה שאינו חפץ בקרם, רשאי להפריד את הקרם בתנאי שישאיר חלק ניכר מהקרם או שייקח עם הקרם חלק ניכר עם העוגה שבכך הפריד בין קרם לקרם או בין עוגה לעוגה ואין זה בורר כלל (שבת כהלכה, פי"ב, יח, קלג).

1. כגון: אורז שמעורב בו צימוקים. והטעם שיש בזה בורר, הגם ששניהם ראויים לאכילה, כי המין שאינו חפץ בו כעת נחשב פסולת.

2. דיני בורר קיימים לא רק באוכלים אלא גם בחפצים כגון: שני מיני בגדים, ספרים, כלים וכיו"ב.

3. בנוסף לדוגמה שבהערה 8, גם קופסת שימורים של תירס, התירס נחשב מעורב עם הרוטב שלידו (וכ"ש שמעליו), וכ"ש בקופסת שימורים של טונה (ראה בקצוה"ש סי' קכה בדה"ש י"ד). וכן עוגה עם קרם הדבוק לה שנחשבים מעורבים וצריך בהם דיני ברירה (שבת כהלכה, פי"ב, יח).

4. למשל: צלחת שיש בה רק אורז שכולו ראוי לאכילה, אין שום בעיה להוציא חלק מהאורז מהצלחת גם באמצעות כלי למרות שעושה זאת כדי לאכול את האורז הנתור בצלחת לאחר זמן.

5. מדברי אדה"ז (בהלכות יו"ט סי' תק סעי' יח) מוכח, שאם מחמת המציאות הוא מין אחד ורק שמחמת דיני התורה נחשב ב' מינים (חלב ושומן. מצות שלמות ושברי מצות וכיו"ב) נחשבים כמין אחד ואין בהם כלל דיני ברירה (שבת כהלכה, פי"ב, יא).

לרוב בני אדם, נאכלת בשעת הדחק – ברירתה אסורה מדברי סופרים. ג. ראויה לרוב בני אדם – אין בה ברירה כלל<sup>16</sup>.

הגדרתו של "מפרק" והדינים הנובעים מכך: הפרדת דבר אחד מדבר שני<sup>17</sup> האגור בו<sup>18</sup> או הדבוק בו<sup>19</sup>. ולכן אסור למלול שיבולים בשבת באופן הרגיל<sup>20</sup>, וכן להוריד את הקליפה הירוקה<sup>21</sup> (שעל גבי הקליפה העבה) באגוז באופן הרגיל. ובראשי אצבעותיו נחלקו, ובמקום שיש אפשרות אחרת להגיע לפרי וכגון באגוז על ידי שבירת הקליפה – טוב להחמיר.

וכן אסור לפרק שרביטין בידיים לד"ה כי זהו מפרק גמור. אך העולם נהגו היתר בדבר, ויש שלמדו עליהם זכות דכאשר השרביטין ראויים לאכילה (בעודם לחים) אין זה מפרק<sup>22</sup>. ובסידור כתב על זה: "בעל נפש יחמיר לעצמו אף שהשרביטין ראויים לאכילה כי אין זה היתר ברור".

אלא מותר (א) רק בסכין ו(ב) כדי לאכול לאלתר. ולקלף תפוחים וכיו"ב נח' האם נחשבת הקליפה לפוסלת ודינה יהיה כקיווי, כי לאחרי הקילוף זורקה לאשפה (קצוה"ש סי' קכה סעי' טז. שבת כהלכה, פי"ג, יא).

16. מדברי אדה"ז נראה שהוא הדין גם באיסטניס שאינו מסוגל ללא ברירת פסולת זו (הלכתא כרב הערה 16).

17. דוקא הפרדה בין שני דברים שונים: אוכל ופסולת (פרי וקליפה), משקה ואוכל (משקה ופרי).

18. כגון: סחיטת ענבים וזיתים, שמוציא משקה האגור בתוך הפרי עובר על מלאכת דש (מפרק).

19. ולפי הסידור גם אם בפועל אינו דבוק בו יש בו מפרק כאשר בטבעו הוא דבוק (קצוה"ש סי' קכו, סק"ז ע"פ הצ"צ). וראה לקמן בפנים.

20. והטעם שמתור לקלף פירות בשבת (בגנה וכיו"ב) ואין בכך איסור מפרק הוא מפני שאיסור מפרק נאמר רק בפירות שהדרך להוריד קליפתם הדבוקה בהם טרם הגעתם לבית הלקוח (קצוה"ש סי' קכו, סק"ז).

21. אך בקליפה העבה אין מפרק כי האגוז אינו דבוק בה (קצוה"ש סי' קכו, סק"ז) ע"פ הצ"צ.

22. שהרי אינו מפריד דבר אחד מדבר אחר שהרי שניהם

התנאים הנ"ל, מתחייבים בשלושת תנאי בורר<sup>8</sup>: א. להוציא אוכל מתוך פסולת<sup>9</sup>, ב. ביד ולא באמצעות כלי<sup>11</sup>. ג. לאלתר, "סמוך לסעודה ממש"<sup>12</sup>, בהעדר אחד מהתנאים הנ"ל ייתכן ויעבור על איסור דאורייתא<sup>13</sup>! והטעם לתנאים אלו הוא, כי הם מבטאים דרך אכילה, והתורה לא אסרה לאכול אלא לתקן את המאכל.

**שלוש דרגות בפסולת: א. אינה ראויה בכלל – ברירתה אסורה מהתורה<sup>15</sup>. ב. אינה ראויה**

8. ר"ת אי"ל (או אב"ם אוכל ביד מיד).

9. ואם דרך אכילה בהוצאת הפסולת מותר, רק שצריך לעשות זאת לאלתר וביד. כגון: להוריד את עור העוף, וכן לקלף פרי, והוא הדין שמתור להסיר עצמות דקות וקטנות מהדג (שבת כהלכה פי"ב, קכה, קכז).

10. אפי' אם הפסולת מרובה על האוכל.

11. סכין, כף ומזלג וכיו"ב נחשבים כהוצאה ביד (מכיון שאין עניינם לברור כלל ומחזיקם רק לצורך נוחות ונקיון), אך אסור להצמיד את הכף לדופן הצלחת כדי לברור (למשל: שקדי מרק וכיו"ב), כי בכך יוצר כלי ונחשב כקנון ותמחוי (שבת כהלכה פי"ב, מט, נא).

12. שיעור זה "סמוך לסעודה ממש" הוא גם כאשר בורר בשני מיני אוכל (תהילה לדוד אות ח. שבת כהלכה, פי"ב, תוספת ביאור ג).

ובפי' שיעור זה: היינו שמיד לאחר הברירה מתחיל בסעודה (קידוש וכו'). וי"א שעד 60 דקות נחשב סמוך לסעודה. למעשה לכאו' יש להחמיר (שבת כהלכה פי"ב, ביאור ג).

13. ורשאי לברור עבור אחרים אפילו לא אוכל עמהם (הלכתא כרב הערה 4). וכן רשאי לברור לפני הסעודה כל מה יצטרכו בסעודה אפי' ישתמשו בזה רק בסוף הסעודה. וכאשר צריך לברור עבור הרבה אנשים – רשאי להתחיל הרבה זמן לפני הסעודה ובאופן כזה שלאחר הברירה מיד יתחיל את הסעודה (קידוש וכו').

14. אם מוציא פסולת מתוך אוכל וכן אם מוציא אוכל מתוך פסולת לאחר זמן – עובר על דאורייתא. אם מוציא אוכל מתוך פסולת כדי לאכול לאלתר, אך מוציא זאת באמצעות כלי, תלוי: אם בורר בכלי המיועד לברירה (נפה וכברה) עובר על דא', ואם בורר בכלי שאינו מיועד לברירה (קנון ותמחוי) עובר על איסור מד"ס (שחששו שמא יבוא לנפות בנפה וכברה ויעבור על איסור מהתורה). ולכן לכ"ע אסור לקלף קיווי וכיו"ב באמצעות מקלף,



אדם (וכגון: שיש בו קיסמין<sup>27</sup>, יין מגיתו שיש בו שמרים, פירורים קטנים ומועטים של פקק שעם וכיו"ב) - מותר לסננו אפילו במשמרת<sup>28</sup>. אך לסננו ישירות בידיו יש לאסור<sup>29</sup>.

**שפיכת אוכל מפסולת ולהיפך:** כשיש לפניו אוכל ופסולת או ב' מיני אוכל המעורבים ומפריד ביניהם על ידי שפיכה, יש לדון מהו הנברר<sup>30</sup>: האם הנשפך או הנשאר בידו. לפי השו"ע: הנשפך הוא הנברר. ולכן אסור להפריד את כל שמן הטונה באמצעות שפיכה אפי' עושה זאת לאלתר, כי נחשב שהוציא פסולת מאוכל<sup>31</sup>. ולאידך: מותר להפריד קפה שחור מהבוץ שלו באמצעות שפיכה בתנאי שעושה זאת כדי לשנות מיד, כי נחשב שהוציא אוכל מפוסלת. לפי הסידור<sup>32</sup>: הנשאר בידו הוא הנברר. לכן במקרים הנ"ל הדין בדיוק הפוך. למעשה כבר כתב גברא רבא<sup>33</sup> שיש להחמיר כשתי השיטות.

כאשר אסור לו לשפוך (כי נחשב שבורר את הפוסלת או כי עושה זאת לא לאלתר), העצה

ואם ניתקן מערב שבת, לפי השו"ע - מותר לפרק אותם בשבת. ולפי הסידור - יש בזה חיוב חטאת וסקילה ח"ו<sup>231</sup>.

**פיצוח אגוזים בשבת וביו"ט:** לפי השו"ע - מותר לפצח אגוזים, רק שיעשה זאת לאלתר וביד. לפי הסידור - "טוב למנוע", דקשה לא להיכשל באיסור בורר ובאיסור מוקצה<sup>24</sup>.

**גרימה לברירה:** אסור לגרום לברירה, ולכן אסור להשים ירקות עם גיבשי חול בתוך מים כדי להפריד בין הירקות לחול. אך לשטוף מתחת זרם מים כדי לאכול לאלתר - מותר<sup>25</sup>.

**סינון יין באמצעות משמרת או סודר:** צריך להיזהר מב' מלאכות: א. מלבן. ב. בורר. מלבן - קיים רק (א) במים או ביין לבן, (ב) כשמסנן בסודר (כי מקפיד על מראהו). בורר מהתורה - קיים רק במשמרת ומדרבנן גם בסודר. ולכן: א. אין שום אפשרות לסנן בסודר מים או יין לבן<sup>26</sup>. ב. אין שום אפשרות לסנן במשמרת יין שיש בו איסור בורר, בין מהתורה (כשהפסולת שבו אינה ראויה כלל כגון שמרים) בין מדרבנן (כשהפסולת אינה ראויה לרוב בני אדם כגון שהוא עכור קצת). ובסודר נח' האם מותר לסנן יין שיש בבריתו איסור מדרבנן, ויש להחמיר.

יין (אדום) שהוא ראוי לשתייה לרוב בני

27. בתקופת ההלכה, אך בימינו יש לכאורה לאסור לסננו שהרי אינו ראוי לשתייה כך (קצוה"ש ס' קכה, סקכ"ח).

28. שבת כהלכה פי"ד, ז. ולכן מותר לפתוח ברזי מים שמותקנים בהם מערכות סינון, כי בד"כ מים אלו ראויים לשתייה לרוב בני אדם גם ללא סינון זה (שבת כהלכה, פי"ד, כז).

29. וראה מה שכתב בזה בפלפולא דאורייתא חלק ג ע' 267 ואילך, ושהוסיף לפלפל מה הדין כאשר מוציאו באמצעות רוח פיו.

30. קצוה"ש קכה, סקכ"א.

31. והעצה בכגון דא היא לשפוך רק חלק משמן הטונה ולהשאיר כמות ניכרת על גבי הטונה, ונמצא שהפריד בין פסולת לפסולת שהיא פעולה המותרת בשבת.

32. יש הטוענים (הרב פרקש ועוד) שאין חזרה בסידור ממה שכתב בשו"ע בעניין זה.

33. הגרא"ח נאה (קצוה"ש קכה, סקכ"ה. אולם: יש מרבני חב"ד שפסקו להתיר לגמרי כמו שמופיע בסידור, ויש מרבני חב"ד שפסקו להתיר לגמרי כמו המופיע בשו"ע ר).

ראויים לאכילה.

23. מכיון שבטבעו הוא דבוק, נחשב גם כעת מחובר לקליפה ויש בו מפרק מהתורה (ראה לעיל הערה 26).

24. וביו"ט שיש רק איסור מוקצה, הדעה הרווחת שמותר לפצח, רק שיש להיזהר מאוד מאיסור מוקצה (הלכתא כרב, הערה 13. שבת כהלכה, פי"ג, הערה מב).

25. כי זה דרך אכילה (קצוה"ש ס' קכה, ס"ק טז).

26. למעט אם מסנן בקבוק שפיו קטן (למעט חבית) שנחלקו האם שייך בכך מלבן ולמעשה "כל בעל נפש יחמיר לעצמו במקום שאפשר", וכמו שית' לק'.

הזבוב לבדו מהמשקה אסורה, שהרי הוא בורר פסולת מאוכל. ומהי א"כ הדרך להוציא את הזבוב? בשו"ע: מוציאו בכף עם מעט משקה, וכך נמצא שלא הפריד בין פסולת (זבוב) לאוכל (משקה) אלא בין אוכל (משקה) לאוכל (משקה) שהוא מין אחד ואין בזה בורר כלל! אך בסידור כתב על כך: "יש בזה חשש חיוב חטאת ואיסור סקילה"<sup>37</sup>, והציע: "אבל מותר לנפח עליו להקריבו לדופן הכוס ואז יטו וישפוך ממנו עד שיפול הפסולת מתוכו".

מדוע הצריך בסידור לנפוח על הזבוב עד לדופן הכוס, ולא התיר לדחוף (בכף וכיו"ב) את הזבוב לדופן (ואז לשופכו)? - נאמרו בכך ב' ביאורים: א. מפני איסור מוקצה. הזבוב הוא מוקצה מחמת גופו, ולהזיזו באמצעות כלי אסור שהרי הכלי הוא כידו הארוכה, ואילו לנפוח עליו ברוח מותר כי זה שינוי. ב. חשש בורר. אין מוקצה בזבוב שהרי אינו ראוי לכלום ואינו בכלל הגזירה, והטעם שלא התיר לדחפו בכף הוא מחשש שמא ימצא הזבוב על הכף לבדו ונמצא בורר פסולת מאוכל וחייב<sup>38</sup>.

יריקה במקום שיש רוח: אסור לרוק במקום שמנשבת הרוח, י"א שהוא חייב משום זורה, וי"א שהוא אסור מד"ס<sup>39</sup>.

היא להשאיר בתוך הכלי חלק (ניכר) מאותו שרוצה לשפוך, וכך לא נמצא שהפריד בין דבר אחד לדבר שני ואין כאן בורר כלל!

**ברירה האסורה מד"ס מחמת "נראה כבורר":**  
אין מסננין את החרדל מהסובין שלו (אע"פ שאין הסובין פסולת כלל) כי "נראה כבורר", מפני שמסנן כדי לאכול החרדל ולהשליך הסובין. וכן אין מסננין את החלמון מהחלבון כאשר מעוניין לאכול את החלמון, כי החלבון נראה כפסולת ("כי אינו ראוי לאכילה כמו שהוא וגם רגילים להשליכו עם הפסולת"). אך אם מסננים מעוניין במראה החלמון - מותר כי הם מין אחד, וכל שהוא מין אחד אין בו בורר, למעט המפריד בין הקום לחלב (באמצעות קיבה וכיו"ב) שחייב מכיון ש"הם דברים לחים שהם מתערבים יפה".

**מים שיש בהם תולעים:** אסור לסננם אפי' בסודר<sup>34</sup> כי אינם ראויים לשתיה כלל. אבל לשפוך ישירות לפיו באמצעות סודר - מותר לגמרי משום בורר, כי איסור בורר קיים רק כאשר מתקן את העניין קודם האכילה, וכאן מתקן בעת השתיה. ונח' האם לאסור משום ש"מלבן" את הסודר<sup>35,36</sup> ולמעשה: "כל בעל נפש יחמיר לעצמו במקום שאפשר".

**אופן הוצאת זבוב ממשקה:** וודאי שהוצאת



משקה למשקה (קצהו"ש קכה, סקי"ז).

ואוסר רק ששואב "קצת משקה עמו" ומהטעמים הנ"ל, אך אם מוציא עם הזבוב כמות ניכרת של משקה - מותר אפי' לפי הסידור.

38. אופן הא' כתבו כמה מרבני חב"ד. אך הגרא"ח נאה מביא את האופן הראשון ומקשה עליו, ומביא את האופן השני (קצהו"ש קכה, סקי"ח).

39. ונח' במלאכה שאינה צריכה לגופה האם חייב או פטור.

34. הברירה הרגילה היא באמצעות מסננת וכיו"ב, ואילו סודר אינו מיועד ואין הדרך לסנן בו.

35. כי "שריית הבגד זהו כיבוסו".

36. טעם המתירים: כזאת כמות קטנה של סודר הנרטב - לא אסרו חכמים.

37. והטעם שחזר בו, כי נחשב שהוציא פסולת מאוכל, כי מעט המשקה שמוציא עם הזבוב נחשב כפסולת, מפני שכך הדרך להוציא גם ביום חול, וגם מפני שמוציא מעט משקה מחמת החיוב ההלכתי, ואין זה נחשב שהפריד בין



# דמב"ם





## גדר ביקור חולים לשיטת הרמב"ם

דברי הרמב"ם בהלכות אבל והצ"ב בזה / בגדר דביקור חולים – ע"פ יסוד המבואר בלקו"ש / ביאור ע"פ הנ"ל מח' המאירי והרמב"ם / קושיא על הנ"ל מדעת הרמב"ן שהובאה בב"י ברמ"א / תירוץ ע"פ דברי המשנ"ב ב'אהבת חסד' / המתקת דברי שו"ת מהרי"ל ע"פ ביאור הנ"ל

הרה"ח הרב מרדכי מנשה לאופר שליט"א  
שליח כ"ק אדמו"ר ורב רובע י"א, אשדוד

א.

### דברי הרמב"ם בהלכות אבל והצ"ב בזה

כתב הרמב"ם בהלכות אבל:

"ביקור חולים מצווה על הכל, אפילו גדול מבקר את הקטן. ומבקרין הרבה פעמים ביום, וכל המוסיף משובח – ובלבד שלא יטריח. וכל המבקר את החולה – כאילו נטל חלק מחליו והקל מעליו; וכל שאינו מבקר – כאילו שופך דמים".

ולהלן שם<sup>2</sup>: "הנכנס לבקר את החולה לא ישב כו' אלא מתעטף ויושב למטה ממראשותיו ומבקש עליו רחמים ויוצא".

ובהלכה שבין שתי הלכות אלו<sup>3</sup>, כתב הרמב"ם את הזמנים והשעות בהם אין לבקר החולה: (א) אין מבקרין את החולה אלא ביום שלישי והלאה. (ב) אין מבקרין את החולה לא בשלוש שעות ראשונות ביום ולא בשלוש אחרונות, מפני שהן מתעסקין בצרכי החולה.

והנה המעייני בסוגיית הגמרא בנדרים<sup>4</sup> שהיא המקור לעניני ביקור חולים, מוצא ג' טעמים לפחות למצוה זו:

(א) נטילת אחד מששים מחליו.

(ב) עשיית צרכי החולה.

1. פרק יד הלכה ד.

2. שם הלכה ו.

3. שם הלכה ה.

4. לט, ב.

(ג) בקשת רחמים עליו.

אמנם הרמב"ם: (א) משמיט כליל את ענין עשיית צרכי החולה, (ב) משנה את ענין נטילת אחד מששים בחליו וכותב: (א) "כאילו", (ב) "חלק" סתם, (ג) את בקשת רחמים הוא מביא בהלכה בפני עצמה, ומשמע כפרט צדדי בפני עצמו.

## ב.

### בגדר דביקור חולים – ע"פ יסוד המבואר בלקו"ש

ואולי יש לומר הביאור בזה (בדרך אפשר – על כל פנים), ובהקדים: מבואר ב'לקוטי שיחות' לגבי הלכה ב באותו פרק בענין הכנסת אורחים "וגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה שנאמר וירא והנה שלשה אנשים", שבהכנסת אורחים הנה בנוסף להטובה והתועלת של המקבל הרי עצם הבעת החסד של המארח – ההתעניינות ושימת הלב שהוא מגלה כלפי האורח – חשובה לגבי המקבל. האורח צריך להרגיש שכל עשיות המארח עבורו נובעים מאהבת ישראל. ומטעם זה גם לוייה היא ביטוי של רגש החסד ואהבת ישראל.

ולכן לומד הרמב"ם הדין דגדולה הכנסת אורחים מהפסוק "וירא והנה שלשה אנשים", מכיון ששימת הלב מתחלת כבר בראיית האורח וכו', עיין שם שזהו המכוון בכמה וכמה מצוות שקשורות בגמילות חסדים – היחס האישי ושימת הלב.

ועל פי זה יש לומר על דרך זה גם בעניננו, שלהרמב"ם עיקר מצות ביקור חולים היא עצם ראיית החולה, מכיון שזהו מבטא יחס ושימת לב, שמעוניינים בבריאותו ורוצים בטובתו וכו'.

ולכן כתב הרמב"ם שמבקרין הרבה פעמים ביום וכל המרבה ה"ז משובח, שכיון שהעיקר פה הוא ההתעניינות ושימת הלב מצד האורח, לכן הדבר נדרש הרבה פעמים ביום. ולכן כתב הרמב"ם ש"כאילו נטל חלק מחליו והקל מעליו", שכן מחלה גשמית הרי היא מציאות בעולם הזה הגשמי, אלא שהנחת-רוח ושימת הלב מקילים על החולה עד ש"כאילו נטל חלק" (ו"הקל מעליו" – זוהי תוצאה, אלא שזהו ענין בפני עצמו), ולכן (מכיון שהתנאי הראשוני הוא שימת הלב), כתב הרמב"ם שכל שאינו מבקר כו' כאילו שופך דמים.

ההגבלה בזמני הביקור (בהלכה ה) – מובנת, שהרי בזמן שהחולה נצרך לצרכים מסויימים וטרוד, או שאחרים טרודים בעשייתם עבורו הרי זה מפריע לו כשרוצים לבקרו ולקבל פניו.

ובקשת רחמים – אינה הדבר העיקרי שהרי בכמה מקומות עושים מי שברך בבית הכנסת שנחשב בבקשת רחמים וכו'.

ומאידך, יש מקרים שבקשת רחמים בפניו עלולה לגרום לו חלישות הדעת וכו'.

5. ראה 'לקוטי שיחות' כרך כ עמ' 64 הערה 23.

6. כרך כה פרשת וירא א, עמ' 70 ואילך.

7. וירא יח, ב.

וכן הטעם שלהרמב"ם עשיית צרכיו אינה נזכרת (כחובה) על המבקר, משום שהרי ברובא דרובא הדבר נעשה כבר על-ידי אחרים, ועל מיישהו נוסף כבר לא שייך ענין זה.

## ג.

## ביאור ע"פ הנ"ל מח' המאירי והרמב"ם

והנה ב'לקוטי שיחות'<sup>8</sup> הביא דברי המאירי בנדרים<sup>9</sup> "שהמבקר מקל בחליו של חולה . . ובבני גילו רצה לומר שביקורם ערב עליו שמצד הנאתו מהם חליו מיקל, פעמים שהביקור סיבת ההצלחה לחולה כו".

וצייין<sup>10</sup> שמפשטות לשון הרמב"ם משמע שדין זה דנוטל חלק הוא ב"כל מבקר" גם כשאנו בן גילו (ולא כהמאירי).

ואולי יש לומר שרק בפרט זה גופא פליג הרמב"ם על המאירי וסבירא ליה להרמב"ם שכל מבקר בעצם ביקורו פועל וגורם נחת רוח וכו', וכנ"ל בארוכה מצד שמראה שימת לבו לחבירו, והא דאיתא בגמ' בן גילו – היינו שזה פשוט וברור יותר, וכו' וק"ל.

כלומר, לסיכום: לדעת הרמב"ם, בכל מקרה ראית פני חולה תוסיף לבריאותו (לרוב) וכו'.

## ד.

## קושיא על הנ"ל מדעת הרמב"ן שהובאה בב"י ברמ"א

אחר כתבי הנ"ל<sup>11</sup> שבתו להתבונן דיש לחקור הלכה למעשה במי שביקר חולה ולא התפלל עליו בשעת ביקורו שיתרפא (דבר שכאמור לעיל מובא בגמרא בסוגיית ביקור חולים), האם התפילה על החולה אינה מעכבת וקיים מצוות ביקור חולים גם בלעדיה, או שאם לא התפלל על החולה לא קיים כלל מצוות ביקור חולים.

היצע הדברים כך הוא:

כתב הטור<sup>12</sup>: "ומצוה גדולה היא לבקר [את החולה] שמתוך כך יבקש עליו רחמים ונמצא כאילו מחיה אותו, וגם מתוך שרואהו ומעיין בענינו אם יצטרך לשום דבר משתדל בו להמציאו לו, ועושה שיכבדו וירבצו לפניו...".

ועל כך כתב ה"בית יוסף"<sup>13</sup> (לאחר שציין שמקור דברי הטור הוא "בפרק אין בין המודר" – נדרים

8. כך כ עמ' 64 הערה 21.

9. 'בית הבחירה' למאירי, נדרים לט, ב.

10. הערה 22.

11. ב'הערות וביאורים אהלי תורה נ. י', גליון ש"פ מטות-מסעי תשס"א עמ' 65-63.

12. יורה דעה סימן שלה.

13. ד"ה ומצוה גדולה היא.

מ, א):

"וכתב הרמב"ן ב[ספרו] תורת האדם (עמ' יז): שמענין מהכא [=מדברי הגמרא האמורים] דביקור חולים כדי שיכבדו וירבצו לפניו ויעשו לו צרכים הצריכים לחליו וימצא נחת רוח עם חביריו, ועוד, כדי שיכוין דעתו לרחמים ויבקש עליו. הלכך המבקר את החולה ולא ביקש עליו רחמים – לא קיים מצוה זו".

ובשולחן ערוך<sup>14</sup> הוסיף הרמ"א בהגהה את דברי הרמב"ן הנ"ל, וזה לשונו: "וכל שביקר ולא ביקש עליו רחמים לא קיים המצוה".

ומכל זה משמע שסבירא להו שבקשת רחמים על החולה אינה פרט שולי וצדדי במצוות ביקור חולים, אלא אדרבה היא החלק העיקרי במצוה זו ועד כדי כך שמי שביקר את החולה ודאג לצרכיו וכו' אך לא ביקש עליו רחמים לא קיים כלל את מצוות ביקור חולים.

ה.

#### תירוץ ע"פ דברי המשנ"ב ב'אהבת חסד'

אמנם המשנה ברורה בספרו 'אהבת חסד'<sup>15</sup> כתב וזה לשונו: "לכל חולה שמבקר יזהר לבקש עליו רחמים אחר כך. ואם ביקר ולא ביקש לא קיים המצוה כדין...".

הוסיף, איפוא, ה"משנה ברורה" על דברי הרמ"א את המלה "כדין", ועל ידי זה שינה באופן משמעותי את הבנת דברי הרמ"א והרמב"ן, שאין כוונתם שמי שביקר את החולה ולא ביקש עליו רחמים לא קיים כלל מצוות ביקור חולים, כפי המובן בפשטות מלשונם, אלא הכוונה שקיים את מצוות ביקור חולים, אלא שלא קיים את המצוה כדין, כלומר: בשלימות – בכל פרטיה, כיון שהחסיר פרט זה של בקשת רחמים על החולה.

[יש שביארו דהנה כנראה הוקשה לה'משנה ברורה' כיצד ניתן לומר שלא קיים כלל את המצוה, הרי בגמרא מוזכרים עוד טעמים ומטרות במצוות ביקור חולים, ואף הרמב"ן מביא ממש קודם משפט זה את טעמים אלה, ומדוע נאמר שאם קיים שאר הטעמים ולא קיים טעם זה של בקשת רחמים נחשב שלא קיים כלל את המצווה, וכדי לתרץ קושי זה הוסיף את המלה "כדין" וכמו שביארנו כוונתו].

לפי פירוש זה ברור שלכולי עלמא, גם לדעת הרמב"ן והרמ"א, שפיר ניתן לקיים מצוות ביקור חולים גם בקיום שאר מטרות המצווה, אלא שאפשר שפליגי הרמב"ם והרמב"ן עד כמה חשוב פרט זה של בקשת הרחמים על החולה, דלהרמב"ן הוא פרט עיקרי וחשוב במצווה ואילו להרמב"ם הוא פרט צדדי, וכנ"ל.

14. יורה דעה סימן שלה סעיף ד.

15. חלק ג פרק ג.



ו.

## המתקת דברי שו"ת מהרי"ל ע"פ ביאור הנ"ל

והנה בשו"ת מהרי"ל<sup>16</sup> הובאו י"א שאלות ששאל מה"ר יצחק את מהרי"ל, והשאלה החמישית היא: "מי ששונא את חברו אם חייב לבקרו או רשות או שמא איסור איכא דנראה כשמח לאידו".

ובהמשך שם<sup>17</sup> נדפסה תשובת מהרי"ל על שאלה זו, ודן שם באיזה שונא מדובר ומהי סיבת שנאתו, וכן מהם הטעמים לשלול ביקורו, ודעתו היא שאין לשלול הביקור. ובין הדברים כתב: "ונהי דלמאי דאמר התם "כל המבקר את החולה מבקש עליו רחמים", והאי שונא אפשר שאינו מבקש, מכל מקום טעמא אחריני שפירש[נו] לעיל שייכא גם בשונא...".

והנה גם בתשובת מהרי"ל אפשר לפרש כוונתו שאכן יש חיוב גם בשונא לבקר את החולה, ואף שבהיותו שונא לא יבקש רחמים על החולה – מכל מקום יקיים את מצוות ביקור חולים בשאר פרטיה, ויומתק יותר באם נאמר שסבירא ליה כהרמב"ם שפרט זה דבקשת רחמים הוא פרט צדדי ושולי ונמצא שמקיים את עיקר המצווה.

[לאידך יש לומר שאינו מוכרח לגמרי, כיון שמהרי"ל סתם דבריו ויתכן שבעצם גם הוא סבור שבקשת הרחמים היא פרט עיקרי במצוות ביקור חולים, אלא שכוונתו היא שיש ענין בכל זאת לקיים את שאר המטרות שבמצווה גם אם לא ניתן לקיים את הפרט העיקרי].

והשי"ת ירפא חולי עמו ישראל ויגאלנו גאולה אמיתית ושלמה במהרה בימינו ממש.



16. סימן קצג.

17. סימן קצז.

## דעת הרמב"ם במוקם ומופר בבת אחת

הביאורים בדעת הרמב"ם דבמוקם ומופר בב"א חלה ההקמה, וקושיית הדבר אברהם על ביאור הישועות מלכו / תירוץ קושיית הדבר אברהם ע"פ ביאור החת"ס בגדר המחשבה בתרומה / שאלה על הביאור הנ"ל וביאור דברי הישועות מלכו באופ"א / יסודות להנ"ל מדברי הר"ן והריטב"א / בירור דעת הרמב"ם בהנ"ל / ביאור דעת הרמב"ם בזה

הגה"ח הרב ישראל יצחק מנדלזון שליט"א  
אב"ד קוממיות-ירושלים וי"ד קרן השביעית

### א.

**הביאורים בדעת הרמב"ם דבמוקם ומופר בב"א חלה ההקמה, וקושיית הדבר אברהם על ביאור הישועות מלכו**

בגמ' נדרים איתא: "בעי רבה [רבא] קיים ומופר ליכי בבת אחת מהו, ת"ש דאמר רבה כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו". ומסיק שם הר"ן, דכוונת הגמ' דלפי זה לא חלה לא ההקמה ולא ההפרה. והביא דעת הרמב"ם<sup>2</sup> דבאופן זה - דמוקם ומופר בבת אחת - חלה ההקמה, והניח דעת הרמב"ם בצ"ע.

והנה בחידושי הרי"ם עמ"ס נדרים שם, ובחידושי רבינו חיים הלוי הל' נדרים שם, ביארו בדעת הרמב"ם, בהקדים היסוד דההקמה בעצם מהותה היא היפך ההפרה, דכל ענינה של ההקמה הוא למנוע ההפרה, בעוד שההפרה אינה מתנגדת לההקמה, אלא מסלקת הנדר.

ועפ"ז ביאר בחידושי הרי"ם, דמכח היסוד של חזרה תוך כדי דיבור כדיבור (ששייך בנדרים), בעינן חזרה מוחלטת, הרי ההקמה חלה מכח חזרה מוחלטת מההפרה שהרי היא היפך ההפרה, אך הפרה שאינה בגדר חזרה מוחלטת מההקמה (כנ"ל), וממילא אינה חלה, ומתייצבת ההקמה בחלותה הברורה, ע"ש.

והיינו דבמקום ואח"כ מיפר תוך כדי דיבור, הרי כיון שאין ענינה של ההפרה חזרה מהקיום אלא ביטול מכאן ולהבא, הרי ההקמה חלה ותו לא מצי מיפר (ולא דמי למקיים וחוזר בו מההקמה תוך כדי דיבור, שאז ודאי שההקמה היתה בטילה), וא"כ הפרה אינו בזא"ז. משא"כ במיפר ואח"כ מקיים

1. סט, ב.

2. הל' נדרים פי"ג הל' כב.

תוך כדי דיבור, כיון שענינה של ההקמה היא לבטל את ההפרה, לכן ההפרה בטילה, וא"כ הקמה ישנה בוא"ו.

ולפי"ו א"ש דברי הרמב"ם שבמקיים ומיפר בב"א קיים ואינו יכול להפר, דההפרה אינה בוא"ו ולכן אינה גם בב"א, משא"כ הקמה כיון שישנה בוא"ו ישנה גם בב"א.

ובחידושי הגר"ח ביאר, שיסוד זה ד'כל שאינו בזה אחר זה אפילו בכת אחת אינו' נאמר באופן של שני מנגדים. ולפי"ו הרי ההקמה, כנ"ל, מתנגדת לההפרה ומונעת מההפרה לחול ואינה חלה, אך ההפרה אינה מתנגדת להקמה לחול [מעצם מהותה של ההפרה, כנ"ל], ולכן חלה ההקמה. עיי"ש.

והנה בדבר אברהם<sup>3</sup> מביא ביאור מהגה"ק מקוטנא בעל ה'ישועות מלכו', דאמנם מטעם 'כל שאינו בואח"ו אפילו בב"א אינו' הדיבור של מוקם ומופר לא חל כלל, אבל היות והקמה חלה במחשבה, כנגמרא נדרים דף ע"ט ובר"ן שם, הרי שחלה ההקמה מכח המחשבה שבדיבורו, שהרי כח המחשבה שבדיבורו הוה ג"כ מחשבת הקמה, וממילא חלה ההקמה. בעוד שמחשבת ההפרה אינה חלה, כנגמ' שם ע"ש.

והנה שם בדבר אברהם מעיר בזה, עפ"ד הטורי אבן<sup>4</sup>, שמבאר דגם דברים שחלים במחשבה, הרי באופן שאומר בדיבור והדיבור לא היה באופן הראוי, אמרינן דהמחשבה ג"כ לא חלה. ויש לעיין בענין זה במשניות תרומות פ"ג מ"ח, וע"ש ג"כ ברע"ב, בתוי"ט, במלאכת שלמה, בתוס' רעק"א במשנה בהקשר לשבועות, קדשים ותרומה, ועו"ע שדיבור שאינו ראוי מונע גם קיום המחשבה, ופעולתה. ועיין גם אור שמח הל' נדרים שם, שמבאר בדומה לישועות מלכו הנ"ל, ושואל בדומה לדבר אברהם הנ"ל, ע"ש כל הענין.

## ב.

### תירוץ קושיית הרב אברהם ע"פ ביאור החת"ס בנגדר המחשבה בתרומה

והנה נלע"ד, דאפשר לבאר ולחלק בין גדר המחשבה בתרומה לגדר המחשבה בנדרים. ע"פ מה שביאר החתם במ"ש בתשו' מהרי"ט סי' קכ"ד בענין 'מילי לא ממסרי לשליח', דהיינו דדבר שחל בדיבור אין בו שליחות ע"ש, ובמהרי"ט דבהקדש אם אמר לחבירו צא והקדש שור אחד משוורי אינו קדוש ע"ש, ובחד' רעק"א לתחילת פר' השולח בגיטין, וכן בחד' חת"ס לגיטין דף ס"ו, מקשים דהרי תרומה ג"כ חלה במחשבה, וא"כ כיצד שייך שליחות בתרומה כדמצינו ברפ"ב דקידושין.

ומבאר בחת"ס שם, דהמחשבה בתרומה היה רק תחילת הענין כהכשר הדבר, בעוד שעיקר ההפרשה דתרומה הרי היא במעשה הפרשה, וא"כ תרומה חשיב מעשה ולכך שייך בזה שליחות. ע"ש כל הענין.

ולפי זה היה אפשר לבאר, דהיות ובתרומה כח המחשבה אינו כה חזק ויסודי ועיקרי, א"כ כשהדיבור

3. ח"א סי' טז.

4. חגיגה י, א.

לא עלה כהוגן המחשבה לא תחול, אך כשהפריש רק במחשבה חלה התרומה. משא"כ בנדרים שהמחשבה בתוקפה מצד שלימות הדבר, אפ"ל דאפילו כשהדיבור לא חל, אך המחשבה כן חלה.

ולפי"ז יש לבאר דברי האחרונים הנ"ל, שבאופן של מוקם ומופר בבת אחת שלא חלים, הרי שמצד המחשבה תחול ההקמה. משא"כ בנוגע לתרומה הרי מצינו שאפילו חלק המחשבה הרי הוא כעין הכשר שממשיך לעצם פעולת מעשה ההפרשה, ולכן באופן של חיסרון בדיבור אין כח במחשבה לתקן ולחול, אך בנדרים כח מחשבת ההקמה חזק ויכול לעמוד אפילו באופן של חיסרון בדיבור, ולתקן ולחול מכח המחשבה.

### ג.

#### שאלה על הביאור הנ"ל וכיבוד דברי הישועות מלכו באופ"א

אלא שנראה לי שהיות שבקדשים למדנו ג"כ שכח המחשבה אינו חזק לתקן חיסרון הדיבור, כפי הנלמד ממ"ש תרומות פ"ג מ"ח ובמפרשי המשנה שם, וכמו"כ בענין נדרים ושבועות באופן שונה<sup>5</sup>, דהנה בקדשים, נדרים ושבועות לא למדנו מדברים שבחדושי חת"ס הנ"ל דיש חיסרון בכח הדיבור והמחשבה בהפרשת תרומה, ולפי"ז ביאורנו לגבי החילוק שבין תרומה לנדרים עדיין צריך עיון.

והנה חשבנו להבהיר ביאורנו בתוספת ביאור בענין כח המחשבה שבהקמת נדרים, כפי שנלמד מסוגיות הגמרא במס' נדרים ומבואר בראשונים שם. ועיין שו"ע י"ד סי' רל"ד ובמפרשי השו"ע שם, ובעוד מק"מ משו"ע פוסקים, עיי"ש ביסודות וגדרי כח ההקמה ומחשבת כח ההקמה שבהלכות נדרים, וכפי שבס"ד בל"ג נביא להלן שיתברר לבאר שאי אפשר לומר שבכח ההקמה שבנדרים שייך שתחול מחשבת ההקמה אפילו בחיסרון בדיבור.

וכמו"כ חשבנו לבאר, על פי דברים הנלמדים במשנה בתרומות פ"ג מ"ח ומדברים שבר"ש שם, וכן בדברים בענינים דומים – בראשונים, פוסקים ומפרשים – בהקשר לאופנים שחשב להוציא בפיו ונתקל בדיבורו, באם שייך שיחולו הדברים במחשבה באופנים ששייך החלות במחשבה. ונביא מדבריהם ונבאר דברינו בס"ד.

דהנה ברש"י קדושין דף מ"א משמע דאפילו בכיוון להוציא בפיו – בתרומה וקדשים – ובהמשך כיוון במחשבה הרי זה מועיל. ומה שמבואר במשנה בתרומות פ"ג מ"ח דכיוון לומר ושינה במחשבה, אינו מועיל, הרי מבואר בר"ש שם דזה הוה רק באופן שהדיבור והמחשבה סותרין זה לזה, הרי שגם המחשבה בטלה, ע"ש בע' קדשים ותרומה. וכן נלמד מתוס' ערכין דף ה' דהא דבמשנה תרומות הנ"ל אינו חל, הוא משום סתירת הדברים, כנ"ל מהר"ש. וע"ש בתוס' ערכין עוד ביאור, ועיין תוס' פסחים דף ס"ג.

וכן יל"ע בפ"י הרמב"ם במשניות תרומות פ"ג ה"ח הנ"ל (שם איירי לגבי נדרים ושבועות), ובאפיקי ים (ח"א סי' כ"ד) בשם הגאון הגדול ממינסק ז"ל, וע"ש גם בענין חלות נדר שבעיני דבור

5. עיין טורי אבן הנ"ל.

6. ד"ה שכן ישנו.

שבפיו, ע"ש כל הענין. וכמו"כ מבואר שם שבדעת הש"ך<sup>7</sup> בהקשר לצדקה, שנתקל בדיבורו עלתה לו מחשבתו, ע"ש. ועיין גם באפיקי ים שם עוד שקו"ט בענינים אלו. ובהמשך נביא משמעויות בראשונים ורבוותא בדרך זה.

והנה לפי מה שהבאנו וביארנו, הרי שלמדנו מראשונים ורבוותא שסוברים דאפילו בנתקל בדיבורו בכל זאת מועלת המחשבה, חוץ מבאופנים מסוימים, וכנ"ל, וגם לא תימא מהמשנה הנ"ל בתרומות, וכנ"ל. ושוב מובן הביאור שבישועות מלכו ואור שמח הנ"ל, שבמוקם ומופר בב"א חל ההיקם לדברים ברמב"ם בהל" נדרים הנ"ל, שהרי אין כאן סתירה מוחלטת בין הדיבור למחשבה, ושוב חלה מחשבת ההקמה. ויש עוד לבאר ולהרחיב, ולהלן בס"ד נבאר עוד בענין זה, וביסודות קדמאי וביאורים והבהרות, ועיין להלן.

#### ד.

#### יסודות להנ"ל מדברי הר"ן והריטב"א

הנה כפי שכתבנו לעיל, בכוונתנו להביא להבהיר ולבאר עוד, מדברים בראשונים פוסקים ומפרשים, בהאי דבתקלת דיבור האם לומר דתועיל במחשבה, וכמובן בדברים שמועילה המחשבה. וכל אלו בהקשר והמשך לתחילת דברינו ובעניני הקמה והפרה, בגדריהם ואופניהם.

דהנה בגמ' נדרים דף ע"ז איתא: "תניא האומר לאשתו וכו'" וע"ש בהמשך הגמ' שם. דאיתא שם: שאמר לאשתו 'יפה עשית', 'אין כמותך', ו'אם נדרת מדריך אני' – דבריו קיימין, ע"ש. ומבואר בר"ן שם, באומרו: ונראה בעיני דטעמא דמילתא דכיון דתנו לקמן בדף ע"ט ע"א קיים בלבו קיים, לא גרעי הני לישני מקיים בלבו, ע"ש. הרי למדנו מהדברים האמורים בר"ן, דהיות והקמה בלב הוה הקמה, שוב דבאופן שדיבור שלא מקובל בהקמה, הרי שאינו מבטל ההקמה שבמחשבת לבו.

והנה בריטב"א נדרים דף ע"ז ע"א נלמד שהלשונות הנ"ל, 'יפה עשית', 'אין כמותך', לא חשיבי לשונות של הקמה, בכל זאת היות וגמר בלבו מועיל ההקמה, ע"ש. והנה הרי למדנו מדברים בר"ן וריטב"א שדיבור שאינו הדיבור המקובל בהקמה, לא גורע פעולת ההקמה במחשבת הלב<sup>8</sup>.

והנה מהדברים בשיטות ראשונים, שכח המחשבה נגרעת רק באופן של סתירה מוחלטת מהדיבור, וכנ"ל בביבור בדברינו בס"ד. ולפי"ז דאפ"ל בזה דהיות בדיבור של מוקם ומופר בב"א אין סתירה מוחלטת למחשבת ההקמה, ממילא תחול ההקמה, וכנ"ל. וכן באפיקי ים הנ"ל מביא ג"כ הגאון ממינסק זצ"ל ראייה לביאור שבר"ש תרומות הנ"ל מלשון המשנה בענין נדרים ושבועות שם במס' תרומות. ולפי"ז מבוארים ביאורי הישועות מלכו והאור שמח דההקמה חלה במחשבה, היות דדיבור ההקמה וההפרה התבטלו וכנ"ל.

7. יו"ד סי' רנח סעי' ב.

8. ובשור"ת הרשב"א (ח"ה סי' ריט) מבואר שהלשונות הנ"ל מועילים להקמה אעפ"י שאינם לשונות מובהקים כ'קיים לכו', היות ויש בהם גילוי דעת להקמה, ע"ש. וכמובן שיש לעיין ולהעמיק בדברים שברשב"א בהקשר לדיבור מחשבה גילוי דעת בעניני הקמה.

והנה ג"כ למדנו מדברים בר"ן וריטב"א הנ"ל, דבאופן שהדיבור אינו ראוי, שייך שהקמת הנדר תחול מכח הדין שהקמת נדרים חלה במחשבה. ולפי"ז ג"כ מתחזק הביאור בישועות מלכו ואור שמח, שבדיבור דמוקם ומופר בב"א שאינו ראוי, שוב חלה ההקמה במחשבה. ולפי"ז מבוארת שיטת הרמב"ם, דמוקם ומופר בב"א חלה ההקמה מכח מחשבת ההקמה וכנ"ל.

## ה.

### בירור דעת הרמב"ם בהנ"ל

והנה עדיין צריכים לברר שיטת הרמב"ם בענין תקלת דיבור, אם תחול מחשבת ההקמה.

והנה הרי בכוונתנו ע"פ היסודות והביאורים שהבאנו וביארנו, לבאר קושיית הר"ן בנדרים על דעת הרמב"ם - דבאומר מוקם ומופר בבת אחת והרי כל שאינו בזה אחר זה גם בבת אחת אינו, סובר הרמב"ם דההקמה חלה. והבאנו לעיל כמה ביאורים בענין זה.

ובהמשך הבאנו הביאור שבדבר אברהם סי' טז בשם ישועות מלכו ובאור שמח הל' נדרים, שבאופן המדובר שהדיבור לא עלה יפה, הרי שהיות והקמה חלה במחשבה, ממילא הרי חלה ההקמה. ובדבר אברהם שם מעיר ע"פ הטורי אבן, שבאופן של תקלת דיבור גם המחשבה אינה חלה. ולפי"ז לא שייך בענין דאיירינן לומר דההקמה תחול מכח המחשבה, וצ"ע לביאור שבישועות מלכו ואור שמח הנ"ל.

והנה לעיל ביארנו ע"פ הדברים בראשונים פוסקים ומפרשים המובאים בדברינו מכמה אופנים, והם שדברי המשנה בתרומות פ"ג שהווי יסוד בענין זה, איירי (כנ"ל) באופן שיש סתירה ברורה בין הדיבור למחשבה. ולפי"ז שהרי באופן של מוקם ומופר בב"א, נלע"ד שאין בזה סתירה ברורה ומוחלטת ביחס למחשבת ההקמה, ושוב מתחזקים הביאורים הנ"ל מישועות מלכו ואור שמח הנ"ל.

וכן ביארנו, שע"פ יסוד וסברא נוספים המובאים ברבותא, וכמובאים לעיל בהמשך הענינים, וסוברים שתקלה או חסרון אינו מבטל האפשרות לפעולת המחשבה, עיין לעיל הביאורים היסודות והשיטות ברבותא. ולפי"ז מובנים ומקובלים ביאורי הישועות מלכו ואור שמח הנ"ל בענין מוקם ומופר בב"א, אליבא דעת הרמב"ם דמוקם, וכנ"ל.

והנה כיון וביאורי הישועות מלכו והאור שמח באו לבאר שיטת הרמב"ם בענין זה דתקלת דיבור האם מועיל כח המחשבה, יש לעיין מהי דעת הרמב"ם בזה.

דאמנם מדברי הרמב"ם נלמד ומשתמע דמאותן לשונות שלמדנו הר"ן וריטב"א הנ"ל שלשונות אלו אינם לשונות הרגילים בהקמה, אלא שחלים מכח ובדומה למחשבה אעפ"י שהדיבור אינו ראוי, הנה ברמב"ם לשונות אלו הרי הם כלשונות דהקמה ממש, ע"ש. והנה אמנם בדברים שברמב"ם נלמד שלשונות אלו הם של הקמה, ובזה אמנם הדברים לא מותאמים בזה להדברים שבר"ן וריטב"א הנ"ל.

אלא שעם כל זה, הרי נלע"ד שאפשר לבאר בדעת הרמב"ם דבאופן שהדיבורים אינם מותאמים להקמה, עדיין שייך שתחול מחשבת ההקמה, שהרי בדברים שברמב"ם הדיבורים מותאמים ומועילים,

9. הל' נדרים פי"ג הל' ג.

וכדעתו של הרמב"ם, בעוד שבלא מותאמים לא נתפרש דעתו ז"ל, ובס"ד אבאר עוד.

### ו.

#### ביאור דעת הרמב"ם בזה

ונבאר יותר, דאמנם אותן לשונות לשיטתם הר"ן וריטב"א הרי אינם לשונות הקמה. ולפי"ז הנלמד מדבריהם ומשמעותם שבתקלת דיבור שייך שתחול מחשבת ההקמה, וכפי שביארנו וביירנו לעיל. והנה אמנם בדעת הרמב"ם שלשונות אלו הוו לשונות הקמה, ולפי"ז לא נלמד מזה לאפשר חלות מחשבת הקמה בתקלת הדיבור, שהרי ההקמה חלה בכח הדיבור.

אלא שנלע"ד, שאין להוכיח מהדברים ברמב"ם שתקלת דיבור מונעת כח המחשבה בהקמה, שהרי הרמב"ם לשיטתו לא איירי באופן של תקלת הדיבור, דהרי בדעת הרמב"ם הדיבור ראוי, ולא מצינו שם הלכה לתקלת דיבור בהקשר לפעולת המחשבה.

והנה לפי כל המבואר, הרי מבוארים בטוב טעם ודעת הביאור שבישועות מלכו ובאור שמח הל' נדרים, שהסברה והיסוד ברמב"ם שמוקם ומופר בב"א חל ההקמה, היות דהרי הדיבור התבטל ולכן חלה מחשבת ההקמה, וכנ"ל<sup>10</sup>.

אציין דהגר"נ סמט שי' והגרש"א ניישלוס שי' חיזקו הדברים בהקשר להבנה בדברים שבר"ן נדרים דף ע"ז, דלא גרעי, הכוונה דחלה המחשבה וכמוא בדברינו. ולדוגמא מהדברים בר"ן די"ד בע' לא גרע גבי ידות.

ובהאי ענינא דמוקם ומופר בב"א עיין גם ברדב"ז וכס"מ על הרמב"ם שם ובמחנה אפרים הל' נדרים סי' לח, וביד שאול נדרים, ועיין שלמי נדרים דף ס"ט מדברים ברבוותא, ומדבריו וכן ע"פ תוס' בכורות (ט, א), ועיין גם שערי יצחק נדרים סי' כג.



10. ואציין לעיין עוד בכללות הענין באחיעזר ח"ב סי' כד, ובקה"י נדרים סי' מא ביאורים בדעת הרמב"ם. וכמו"כ באבנ"ז יו"ד סי' דש.

ויש לעיין ברשב"א קידושין (ג, א ד"ה ואסקינא) ובעוד ספרים וסופרים רבוותא. עיין בפירוש הרא"ש תחילת מס' נדרים בהאי ענינא דלחלות נדר בעינן שיוצא בפיו, ועיין ברבוותא בענין זה.

## בגדר חיוב לימוד התורה

דברי הרמב"ם בכ"מ בענין חיוב תלמוד תורה וקושיות בדבריו / תירוץ דבריו בהל' מלכים / ביאור שאר הקושיות בהקדים גדר חיוב מצוות ת"ת / דיוק הביאור דלעיל בדברי הרמב"ם ועפ"ז ביאור הקושיות דלעיל / ביאור דברי הגמ' במנחות

הרה"ג הרב יוסף שוק שליט"א  
מראשי כולל ישיבת הר"ן, קרית אתא

### א.

#### דברי הרמב"ם בכ"מ בענין חיוב תלמוד תורה וקושיות בדבריו

כתב הרמב"ם<sup>1</sup> "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כוחו, אפילו עני המחזור על הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים, חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר: והגית בו יומם ולילה". עכ"ל.

וצריך עיון מהא דלא מצאנו אזהרה דומה לזו בנוגע לשאר מצוות, ומאי שנא תלמוד תורה דאיצטריך לאשמועינן שכל אלו חייבין הם בתלמוד תורה, ומאי שנא תלמוד תורה דס"ד לפטור כל הנהו, הלא ודאי לאו בכלל פיקוח נפש נינהו, שכן פיקוח נפש ודאי דוחה גם תלמוד תורה, ומאי ס"ד דאיצטריך למרבינהו.

ובהמשך דבריו כתב: "עד אימתי חייב אדם לתלמוד תורה, עד יום מותו, שנאמר 'ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך' וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח". עכ"ל.

אף זה פלא בכפליים, מאי ס"ד לפטור מתלמוד תורה יום מימי חייו של אדם מאיזו סיבה, וכי ס"ד לפטור אותו מקיום מצוות אחרות מחמת זקנותו, במאי שנא מצוות תלמוד תורה משאר מצוות, שצריך לחדש לנו את חיובו. וכעין זה הק' במשך חכמה<sup>2</sup> על מה דדרשינן בשבת (פג, ב) "זאת התורה אדם כי ימות באהל", דאיכא חיוב לעסוק בתורה אפי' בשעת מיתה, דמאי קמ"ל, עיי"ש.

ופלא נוסף, אטו רק "כדי שלא ישכח" הוא דמחייבין ליה עד יום מותו, הלא גם אם לא ישכח,

1. הל' ת"ת פ"א הל' ח.

2. שם הל' י.

3. (להאור שמח) פ' וירא עה"פ וישב אברהם אל נערו.



אכתי מצוות תלמוד תורה מוטלת עליו כל רגע ומה יפטרנו.

עוד כתב הרמב"ם<sup>4</sup> "גדולי חכמי ישראל היה מהם חוטבי עצים ומהם שואבי מים ומהם סומין, ואף על פי כן היו עוסקין בתורה ביום ובלילה והם מכלל מעתיקי השמועה איש מפי איש מפי משה רבינו". ותמוה מה בעי הרמב"ם להוסיף כאן, הרי כל איש ישראל חייב בכך ומה מביא ראייה מגדולי ישראל, וגם בא להוסיף על ידי כך בזה שהם "בכלל מעתיקי השמועה".

ובהל' מלכים כתב<sup>5</sup> "המלך אסור לשנות דרך שכרות שנאמר 'אל למלכים שתו יין' אלא יהיה עוסק בתורה ובצרכי ישראל ביום ובלילה שנאמר 'זהיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו' וכן לא יהיה שטוף בנשים אפילו לא היתה לו אלא אחת וכו' על הסרת ליבו הקפידה תורה שנאמר 'ולא יסור לבבו' שלבו הוא לב כל קהל ישראל לפיכך דבקו הכתוב בתורה יותר משאר העם שנאמר 'כל ימי חייו'".

והקשה מרן הגרא"ז באבן האזל שם, לשם מה בא הדין המיוחד הזה בהלכות מלך, הלא דין זה עצמו נאמר אצל כל איש מישראל, כפי שפסק הרמב"ם שלפנינו, "עד אימתי חייב אדם ללמוד תורה עד יום מותו, שנאמר 'ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך'", מה עוד שהרמב"ם הוסיף לבאר דשאני מלך "משום שליבו לב העם" לפיכך דבקו הכתוב בתורה יותר משאר העם, שנאמר 'כל ימי חייו', וזה פלא שהרי גם בכל אחד מישראל נאמר 'כל ימי חיך' אע"פ שאינו מלך ואין ליבו לב כל קהל ישראל.

## ב.

### תירוץ דבריו בהל' מלכים

ונראה לישב הקושיא ממלך, דמה שהזכיר הרמב"ם שגבי מלך כתוב: "ולא יסור לבבו", כתוב גבי הדין ד"לא ירבה לו נשים", אמנם בהמשך לגבי מצות ספר תורה למלך כתוב: "וכתב לו את משנה התורה הזאת". והיתה עמו, וקרא בה כל ימי חייו, למען ילמד ליראה את ה' אלקיו לשמור את כל דברי התורה הזאת ואת החוקים האלה לעשותם, לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל" וכו'.

ונראה שהרמב"ם אמנם הזכיר את המילים: "ולא יסור לבבו" האמור לגבי איסור להרבות נשים, וגם הלשון: "כל ימי חייו", אך קיצר בזה, וודאי כוונתו על כל הלשון שכ' אח"כ לגבי מצות ת"ת של המלך, שכ' שם לשון מיוחדת שלא נאמרה אצל כל אדם, "זהיתה עמו וקרא בה כל ימי חייו למען ילמד ליראה... לשמור את כל דברי התורה... ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל", הרי שיש כאן לשון הרבה יותר מפורטת ומיוחדת לגבי מלך, וע"כ שיש תוספת במלך שאין בסתם אדם.

4. שם הל' ט.

5. פ"ג הל' ה-ו.

## ג.

## ביאור שאר הקושיות בהקדים גדר חיוב מצות ת"ת

והנה הרמב"ם בתחילת הפרק<sup>6</sup> כתב: "מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר, שנאמר 'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם' וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה, ואין המעשה מביא ליד תלמוד" עכ"ל.

מבואר בדבריו שעיקר הלימוד הוא הנוגע למעשה ומביא לידי מעשה, וע"ז קאי כל המשך הפרק, שכל אדם ובכל מצב חייב ללמוד, ושצריך לקבוע עת ביום ובליילה ללימוד, וכן מש"כ שצריך ללמוד עד יום מותו, הכל מיירי לכאורה בלימוד ענינים שנוגעים למעשה, ומשמע דאין חיוב ללמוד רק בדבר המביא לידי מעשה.

וזה צ"ע, דמבואר בהרבה מקומות שיש חיוב לעסוק בתורה בשביל ידיעת כל התורה, ולא רק עבור מה שנוגע למעשה, וע"י בנפש החיים<sup>7</sup> שהביא ממשלי רבתי פ"י: "אמר רבי ישמעאל בא וראה כמה קשה יום הדין שעתיד הקדוש ברוך הוא לדון את כל העולם כולו כו', בא מי שיש בידו מקרא ואין בידו משנה הקדוש ברוך הוא הופך את פניו ממנו ומצירי גיהנם מתגברין בו כו' והם נוטלין אותו ומשליכין אותו לגיהנם, בא מי שיש בידו שני סדרים או שלשה הקדוש ברוך הוא אומר לו בני כל ההלכות למה לא שנית אותם כו', בא מי שיש בידו הלכות א"ל בני תורת כהנים למה לא שנית שיש בו כו', בא מי שיש בידו תורת כהנים הקדוש ברוך הוא אומר לו בני חמשה חמשי תורה למה לא שנית שיש בהם קריאת שמע תפילין ומזוזה, בא מי שיש בידו חמשה חמשי תורה אומר לו הקדוש ברוך הוא למה לא למדת הגדה כו', בא מי שיש בידו הגדה הקדוש ברוך הוא אומר לו תלמוד למה לא למדת כו', בא מי שיש בידו תלמוד הקדוש ברוך הוא אומר לו בני הואיל ונתעסקת בתלמוד צפית במרכבה כו' כסא כבודי האיך הוא עומד כו' חשמל האיך הוא עומד ובכמה פנים הוא מתהפך כו'". מכל זה מבואר דחיוב ידיעת התורה הוא לא רק במה שנוגע למעשה אלא בכל התורה כולה.

ופתרון הדברים נמצא בדברי האור שמח בריש הלכות ת"ת וז"ל:

"ונמצא מצוות ת"ת אשר בוודאי אם יבקש האדם טרף ומזון בכ"ז אינו נחשב למפריע מצוות ת"ת "ואספת דגנך" כתיב, וכן למשל אדם חלוש המזוג וכן כל אחד לפי ההכרחיות שלפי הרגלו, וכן לפי טוהר נפשו של אדם, כי אינו דומה בחיוב ת"ת האיש אשר נפשו מרגשת בשכלה הזך ונקשרה בעבותות אהבה לתלמוד תורה לאיש אשר כוחות נפשו נרפים ועצלים, לכן איך היה מחוק הבורא לחוק חיוב ת"ת לכל ישראל ונתן תורת כ"א בידו, ואין לאל יד האנושי ליתן המרה האמיתית לזה, לכן באו חכמים ופירשו לנו גדר מרכון האמיתי של ת"ת, ק"ש בשחרית ק"ש בערבית קיים והגית בה יומם וליילה, כיון שלומד קבלת המצווה ואזהרתה בשחרית ובערבית כבר קיים מצוותה, אולם יתר מזה הוא בכללי המצוות אשר נבדלו ונפרדו בזה כל איש לפי ערכו ומהותו, והיא כמו הסר מן המדות המגונות אשר נפרדו זה מזה, ובוודאי צריך להתעצם בה האדם בכל יכולתו, כי כפלה התורה הרבה פעמים ענין

6. הל' ת"ת פ"א הל' ג.

7. שער ד ספ"ב.

למודה, וצריך האדם להלהיב נפשו לשקוד על דלתותיה כאשר הרבו לדבר בזה הספרים הקדושים, ולכן אמר "והזהרת אתה את החוקים ואת התורות", ודבר השווה לכולם, "והודעת כו' ילכו בה ואת כו' אשר יעשון", שבזה אינו שווה רק כל אחד לפי מה שהוא אדם, ולכן אמרו בנדרים דף ח', "קמ"ל כיון דאי פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית משום הכי חייל שבועה עליה", שזה מה שמחוייב ללמוד בכל כוחו, אינו מן החוקים הכוללים סוג הישראלי, ואין זה מצווה פרטית<sup>8</sup>, ולכן חייל שבועה עלה כמו בשבועה שלא אתכבד בקלון חבירו וכיו"ב".

ובמשנ"ב הל' ת"ת כתב<sup>9</sup>: "דעיקר מצות הלמוד תורה אין לה שעור, וחיובה הוא כל היום כל זמן שיש לו פנאי, וכך כתיב 'לא ימוש ספר התורה הזה מפייך וגו', וכשיש לו פנאי והוא מבטל מלמוד תורה מרצונו, הוא קרוב למה שאמרו חז"ל בסנהדרין צ"ט על הפסוק 'כי דבר ה' בזה' זה שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, ואמרו חז"ל (ירושלמי סוף פרק ט דברכות) ר' חלקיה בשם ר' סימון העושה תורתו עתים, רוצה לומר שאינו לומד אלא בעתות מיוחדות, אף שיש לו פנאי ללמד יותר, הרי זה מפר ברית, ויליף זה מן הכתוב "עת לעשות לה' הפרוה תורתך", ועיין שם בפירוש הפני משה, אלא הכונה בקביעת עתים לתורה הוא, שצריך האדם לקבוע לו עת קבוע בכל יום שלא יעבירו בשום פעם, ואם ארע לו אונס שלא היה יכול להשלים הקביעות שלו ביום יהיה עליו חוב וישלימו בלילה, וכדאמרינן בעירובין (דף ס"ה) רב אחא בר יעקב יזיף ביממא ופרע בלילה, וכתבו האחרונים שלעולם קודם שיצא מבית המדרש שחרית, אפילו אם ארע לו אונס שלא יוכל ללמוד בקביעות, ילמד על כל פנים פסוק אחד או הלכה אחת", עיי"ש.

ונראה מדבריהם דמצות ת"ת שונה משאר המצוות בגדרה, ואינה שווה לכל אדם, ויש בה מרחב גדול בחיובה בכמות ובאיכות, וזה תלוי בכל אדם בכוחו, בכישוריו, בצרכי פרנסתו וכו', והרמב"ם כתב את החיוב הבסיסי והמינימלי שמחייב את כולם, ומכאן והלאה הכל לפי האדם והוסיף יותר ויותר, וכמה שיש לו יותר יכולות הוא מחוייב יותר, והמשנ"ב הוסיף דדין לימוד התורה ביום ובלילה בכל רמה ובכל מצב, הוא המינימום שצריך שיהיה בצורה קבועה ביום וכן בלילה, ושלא יבטלנו בשום אופן כשאינו אנוס.

## ד.

### דיוק הביאור דלעיל בדברי הרמב"ם ועפ"ז ביאור הקושיות דלעיל

והנה בריש הלכות ת"ת<sup>10</sup> כתב הרמב"ם את המינימום במצות ת"ת וכמשנ"ת, ואילו בפ"ג<sup>11</sup> כתב את הקצה השני של לימוד התורה: "מי שנשא לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה לא יסיח דעתו לדברים אחרים ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחת, כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחי צער תחיה ובתורה אתה

8. ראה גם מה שפי' רש"י שם.

9. סי' קנה סק"ד.

10. פ"א הל' ח.

11. הל' ו.

עמל ולא עליך הדבר לגמור ולא אתה בן חורין ליבטל ממנה . . עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי ולא תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה . . לפיכך אמרו חכמים לא כל המרבה בסחורה מחכים וצוו חכמים הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה, ומסיר התאוות ותענוגי הזמן מלבו ועושה מלאכה בכל יום מעט כדי חייו אם לא היה לו מה יאכל, ושאר יומו ולילו עוסק בתורה . . אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתייה, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה" וכו'.

הנה דייק הרמב"ם וכתב מי שנשא ליבו, כי א"א לומר ע"ז שכ"א חייב, כי זה תלוי בכא"א כנ"ל, אלא מי שנשא ליבו והוא מסוגל וחפץ בכך, ולמי שנשא ליבו ונמצא ברמה וביכולות גדולות זה נהפך להיות חיוב, ולפי"ז הכל יתבאר:

בתחילת דבריו דכתב הרמב"ם דמי שלא למדו אביו חייב ללמוד שהלימוד מביא לידי מעשה, מיירי בלימוד הבסיסי והמינימלי ללמוד את כל מה שנוגע למעשה, ואח"כ הוסיף דהכל חייבים במצות ת"ת, עני ועשיר וכו'.

ולעיל הוקשה מאי קמ"ל כאן יותר מכל המצוות, והביאור דהרמב"ם מבאר את החיוב המינימלי של תלמוד תורה, וכיון שהוא נתון לשינויים לפי האדם וצרכיו, שלא תאמר שמי שמאוד קשה לו כמו עני שטרוד במזונותיו, או עשיר שטרוד בעסקיו וכד' שאין להם פנאי או שקשה להם מחמת מזוג גופם יהיה פטור מקביעות בכל יום, לפיכך אמר ששום דבר לא פוטר את המינימום לקבוע עת ללימוד בבוקר ובערב, שגם זה כלול ב"הגית בו יומם ולילה", אמנם למי שפחות טרוד ה"הגית בו יומם ולילה", מתפרש כפשוטו, כל היום וכל הלילה ממש.

ומה שכתב אח"כ שחייב עד יום מותו שמא ישכח, והקשינו, חדא פשיטא, ושנית תפוק ליה משום מצות ת"ת. נראה דכוונת הרמב"ם היא, דכיון דהחיוב המינימלי הוא ללמוד מה שנוגע למעשה, ובגיל האדם הזקן שמרגיש שקרב יום מותו, י"ל שכבר במשך השנים הרבות שעברו עליו, כבר למד ויודע כל מה שנוגע למעשה, וגם ללמוד יותר מזה מצד ידיעת התורה קשה לו עקב גילו ומצבו, וא"כ אולי יפטר, ולכן כתב דבכ"ז חייב שמא ישכח, דהיינו דחייב לחזור תמיד כל חייו כדי שלא ישכח מה שנוגע למעשה, אך ודאי שאם הוא ברמה גבוהה יותר מחוייב ללמוד את כל התורה אף בלי טעם זה "שמא ישכח" אלא מצד חובתו ללמוד בכל כוחו ויגיעתו, וכן את כל חלקי התורה כל ימיו, אלא שהרמב"ם מיירי על החובה הבסיסית המוטלת על היהודי הממוצע הזקן.

ובספר אילת השחר עמ"ס שבת עמד בקושיא זו על דברי הגמ' שם, ותי' דהיה הו"א דכשמתקרב יום המיתה יעסוק רק בתשובה וביודיו על מעשיו ולא יעסוק בתורה, קמ"ל דנהי דחייב בתשובה מ"מ אינו פטור ממצות ת"ת.

ה.

## ביאור דברי הגמ' במנחות

הנה בגמ' מנחות<sup>12</sup> איתא, "שאל בן דמא בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית, קרא עליו המקרא הזה "לא ימוש ספר התורה הזה מפּיך והגית בו יומם ולילה" צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית, ופליגא דר' שמואל בר נחמני, דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן פסוק זה אינו לא חובה ולא מצוה אלא ברכה, ראה הקב"ה את יהושע שדברי תורה חביבים עליו ביותר שנאמר "ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל", אמר לו הקדוש ברוך הוא יהושע כל כך חביבי על דברי תורה לא ימוש ספר התורה הזה מפּיך".

וצ"ב מה הס"ד של בן דמא, דמשמע דמאחר שלמד כל התורה ויודעה, שוב אינו חייב במצוות ת"ת עכ"פ ב"והגית בו יומם ולילה", וזה תמוה דלכּה"פ צריך להיות את החשש המוזכר ברמב"ם מצד "שמא ישכח", שבגללו החיוב ללמוד זה עד יום המיתה, וגם קשה מדוע לא ענה לו ר"י כך.

ועוד יש להקשות, מאי ס"ד דבן דמא דבלמד כל התורה פטור, והא אין סוף לתלמוד להוסיף לקח ופלפול ותורה ארוכה מארץ מדה וא"א להגיע עד תכליתה, וא"כ צ"ב מה היתה תשובת ר' ישמעאל לבן דמא.

ויש לבאר ע"פ דברי התוס' מנחות<sup>13</sup> שהיה קרוב למלכות והיה קצת צורך, ורק דל"ה כ"כ צורך ציבור. וע"כ אם היה חשש שיכשל שלא היה יודע כל התורה, לא היה נדחה ת"ת בשביל זה, אבל כיון שלמד כל התורה בפשיטות ואין חשש שיכשל היה ס"ד שידחה, וזה מה שענה רבי ישמעאל לבן דמא דאינו יכול להפטר מת"ת כיון שאינו ממש צורך.



12. צט, ב.

13. סד, ב ד"ה ארור אדם.





# משיח וגאולה







## כפשט הכתוב אודך ה' כי אנפת בי

ב' הפירושים במפרשי הנ"ך בפסוק אודך הוי' כי אנפת בי / דרשות חז"ל במד"ר ובגמ' אזלי כפירוש הא' בפסוק / המבואר בחסידות כפירוש הא' בפסוק / החידוש במבואר בחסידות על המבואר בפירוש"י

הרה"ת הרב יעקב זלמנוב שליט"א  
שליח כ"ק אדמו"ר, קרית אתא

### א.

ב' הפירושים במפרשי הנ"ך בפסוק אודך הוי' כי אנפת בי

בנבואת הגאולה שבישעיהו, לאחר שמבאר בארוכה את הנסים הגדולים והמעלות הנפלאות שיהיו לעת"ל, כתוב: "ואמרת ביום ההוא אודך הוי' כי אנפת בי ישב אפך ותנחמני".

כפירוש המילה 'אנפת', מבואר במפרשים שמדובר על זמן הגלות<sup>3</sup>, והוא לשון כעס, וכמ"ש במצודת ציון "אנפת. כעסת כמו פן יאנף (תהלים ב)".

והנה ישנם ב' אופנים במפרשים על מה יאמרו ביום ההוא "אודך ה'".

א. רש"י כתב: "אודך ה' כי אנפת בי. והגליתני וכפר גלותי עלי ועתה נרצה עוני וישוב אפך ותנחמני". היינו, שההודאה היא על עצם זמן הגלות, כיון שע"י הגלות נתכפר לנו על עוונותינו.

ב. בהמשך דברי רש"י שם: "ויונתן תירגם אודך ה' כי חטאתי לך ועל כן אנפת בי ולולי רחמיך לא הייתי כדאי לשוב אפך ולנחמני והנה שב אפך ממני". היינו שההודאה היא לא על הגלות, אלא על הגאולה.

ועד"ז בראב"ע: "כי אנפת בי. אע"פ שאנפת בי". וברד"ק: "כי אנפת בי. פי' לפי שאנפת בי והגליתני ועתה שב אפך ונחמתני לפיכך אני צריך להודות לך ששב אפך ממני ולא הנחתני בגלות כמו שהייתי חייב לפי עונותי".

והחילוק הוא כיצד מפרשים את הפסוק, אם ה'אודך ה'" מתייחס ל'כי אנפת בי', שקאי על הגלות,

1. ישעיהו יא.

2. ישעיהו יב, א.

3. "אודך ה' כי אנפת בי. והגליתני", רש"י. ועד"ז ברד"ק שם.

או שמתייחס ל'ישב אפך ותנחמני', שקאי על הגאולה, ו'כי אנפת בי' אינו בא לבאר את הטעם להודאה, אלא מהו החידוש שב'ישב אפך ותנחמני'.

ובפשטות יסוד החילוק בין הפירושים הוא אם אזלינן לפי פשטות התיבות או לפי משמעות הענין.

דמפשוטו של מקרא בסדר הפסוק, 'אודך ה' כי אנפת בי ישב אפך ותנחמני', משמע דהטעם העיקרי ל'אודך ה' הוא ש'אנפת בי', ו'ישב אפך ותנחמני' הוא כמו דבר נוסף. וזהו בפשטות היסוד לפירש"י (דלא בא לפרש אלא פשש"מ) שההודאה היא ע"כ ש'הגליתני'.

אך מצד משמעות הענין, מסתבר יותר שההודאה היא על הגאולה (דלכאורה מה יש להודות על הגלות), ולכן שאר המפרשים פירשו שההודאה היא על ה'ישב אפך ותנחמני', ו'כי אנפת בי' פירושו (כמ"ש הראב"ע) אע"פ שאנפת בי, וכיו"ב.

ולפ"ז מבואר הטעם שהפ"י הראשון הוא לפי פשטות התיבות, והפ"י ה'ב' דרש"י הוא לפי משמעות הענין, וכידוע בכללי דרש"י, דכאשר רש"י מביא ב' פירושים, אזי פירוש הא' הוא לפי פשטות התיבות, ופ"י ה'ב' לפי משמעות הענין.

## ב.

### דרשות חז"ל במד"ר ובגמ' אזלי כפירוש הא' בפסוק

והנה כשמעיינים, ישנם ב' מאחז"ל השייכים לפסוק 'אודך ה' כי אנפת בי', שמהם משמע כפי' הא' ברש"י, שההודאה לעת"ל תהיה על זמן הגלות:

א. בגמ' בנדה: דרש רב יוסף מאי דכתיב אודך ד' כי אנפת בי (מפני שכעסת עלי אני מודה [לך] שלטובתי היה [רש"י]) במה הכתוב מדבר בשני בני אדם שיצאו לסחורה ישב לו קוץ לאחד מהן (ולא יכול לצאת [רש"י]) התחיל מחרף ומגדף לימים שמע שטבעה ספינתו של חברו בים התחיל מודה ומשבח לכך נאמר ישוב אפך ותנחמני, והיינו דא"ר אלעזר מאי דכתיב עושה נפלאות (גדולות) לבדו (תלים ס' עג) אפילו בעל הנס אינו מכיר בניסו (הוא לבדו יודע שהוא נס אבל בעל הנס אינו מכירו [רש"י]). ע"כ.

(ולהעיר שפשט הדרשה לפ"ז אינו על הגלות והגאולה, אלא הודאה על צרות בכלל).

ב. במד"ר פ' אמור: בשעה שצדיקים יוצאים מתוך ג"ע ורואין את הרשעים נידונין בגיהנם שנאמר ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי כו' באותה שעה הם נותנים שבח והודאה להקב"ה על הייסורין שהביא עליהם בעוה"ז הה"ד ואמר ביום ההוא אודך ד' כי אנפת בי ישוב אפך בעובדי כוכבים ומזלות

4. 'כללי רש"י' (כפר חב"ד, תשע"ח) ע' 113.

5. נסמנו באור התורה - נביאים כתובים ג ע' א'ריא (ומציין שם גם ל"רבות רב"ב ילקוט ח"א נג ח"ב צד"א קט"א ככו"ב קכח"ג, עמה"מ עה"ד, של"ה קג"א, תד"א ח"ב פי"א"). בראשית ה' ע' תתרג. ועוד.

6. לא, א.

7. ריש פרשה לב.

ותנחמני מהם. ע"כ.

והנה ב' מארז"ל אלו אולי לפי פי' הא' הנ"ל שאודך הוי' כי אנפת בי מורה על המעלה שבגלות עצמה:

דבגמ' נדה שמדבר בא' שישב לו קוץ ברגלו וזה מנע ממנו לצאת בספינה שטבעה, אזי הדבר עצמו שהיה נראה כביכול שלילי, נתגלה לאחמ"כ שהוא זה שהציל את חייו, וע"ז מביאה הגמ' את הפס' אודך הוי' כי אנפת בי, דמוכח שההודאה היא על הצרה כביכול שגרמה להצלה (ובפרט שמביא ע"ז גם הפס' ד'אפילו בעל הנס אינו מכיר בניסו', היינו שאודך ה' כי אנפת בי הוא ע"ד בעל הנס אינו מכיר בנסו').

ועד"ז במד"ר אמור דקאי בצדיקים שמודים על היסורים שהביא להם בעוה"ז שזה הצילם מיסורי גיהנם, דגם הכא הענין שהיה נראה מצ"ע היפך הטוב, נתגלה לאחמ"כ המעלה שבזה.

## ג.

### המבואר בחסידות כפירוש הא' בפסוק

והנה בכמה מקומות בדא"ח ובריבוי מקומות בתורת כ"ק אדמו"ר בענין 'אודך ה' כי אנפת בי' נקטינן ע"ד פי' הא' שברש"י, שה'אודך ה'" הוא ע"ז ש'אנפת בי', והיינו שלעת"ל נודה להקב"ה על הגלות, ודלא כרוב המפרשים שפירשו ש'אודך ה'" קאי על 'ישב אפך ותנחמני', וההודאה לע"ל תהיה רק על הגאולה.

ב'אור תורה'<sup>8</sup> להה"מ אי': "על דרך משל אדם אוהב את בנו הקטן ומכה אותו מחמת אהבה, והתינוק מתחיל לבכות, וכשמתחיל לבכות, אביו מצטער ומנשק אותו. וזהו כי אנפת [בי], כי האף הוא בי, שאני סובר שזה מחמת האף, ובאמת אתה עושה מחמת האהבה וכו'". והיינו דנודה להקב"ה, משום דהיסורים ('אנפת') הם מחמת האהבה ('בי').

וכן מבואר בלקו"ת<sup>9</sup> ד"ה ששת ימים תאכל מצות<sup>10</sup>: "והנה עתה בזמן דעכשיו לא נתגלה בחי' עבר הנהר הנ"ל, אבל לעת"ל כתיב אראנו נפלאות, אראנו בחי' ראיה כנ"ל. וזהו אודך ה' כי אנפת בי דהיינו יסורים קושי השעבוד פרנסה, ולכן ישב אפך ותנחמני, שע"י שסבלנו העוני והדוחק נזכה לבחי' התגלות בחי' בעבר הנהר כנ"ל".

דגם כאן מבואר שדוקא ע"י העבודה דזה"ג מגיעים לגילויים דלעת"ל, והטעם לזה הוא מצד ה'יסורים קושי השעבוד פרנסה" שיש בזה"ג, וא"כ מפורש שאודך ה' כי אנפת בי קאי על זה"ג.

ועד"ז בתו"א ריש שמות: "כל אריכות הגלות הזוה הוא כדי לזכות לגילוי פנימית התורה שיהי' לע"ל כי במתן תורה הי' קבלת התורה הנגלית אבל פנימית טעמי התורה יהי' הגלוי שלהם לע"ל",

8. אור תורה השלם (הוצאת קה"ת) ע' שמה.

9. אמור טו, ד.

10. נסמן באור התורה בראשית ח"ג ע' 1150. ח"ה ע' תתרג. ועוד.

וראה בהמשך בארוכה שם ביאור הענין בזה.

ובשיחת י"ט כסלו תשי"ד<sup>11</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות את ענין אודך ה' כי אנפת בי: "בפסוק לא נאמר 'אודך ה'" על זה ש"ישוב אפך ותנחמני", אלא "אודך ה' כי אנפת בי", היינו, שיתנו שבח והודי' להקב"ה על המעמד ומצב דזמן הגלות.

"וטעם הדבר, לפי שלעתיד לבוא תתגלה הכוונה הפנימית שבמעמד ומצב דזמן הגלות - שזוהי הדרך היחידה שעל ידה יכולים לבוא לכל העילויים דלעתיד לבוא<sup>12</sup>, כי אילו היתה דרך קלה יותר לבוא לזה, לא הי' הקב"ה - שהוא עצם הטוב - מוליך אותנו בדרך הקשה, בה בשעה שיכולים להשיג את אותה מטרה בדרך קלה יותר.

"ועד כדי כך, שיוכלו לומר בלב שלם "אודך הוי" על כל הענינים שעברו במשך ה"רגע קטן (ש) עזבתך", כיון שלולי זאת לא הי' יכול להיות הענין ד"ברחמים גדולים אקבצך".

והיינו, שהטעם לכך שנודה להקב"ה על המעמד ומצב דזמן הגלות הוא בגלל שהדרך לבוא לגילויים שיהיו לעת"ל הוא ע"י המעמד ומצב דזמן הגלות, והוי כפי' הב' ד'אודך ה'" הוא על הגלות.

ועד"ו בעוד מקומות בדא"ח ובתורת רבינו.

## ד.

### החידוש במבואר בחסידות על המבואר בפירש"י

והנה כד דייקת שפיר, אף דבכללות המבואר בחסידות הוא ע"ד הביאור הא' ברש"י דה'אודך ה'" קאי על זמן הגלות, הרי בטעם ההודאה ישנו חילוק בין המבואר בחסידות למ"ש רש"י, ובפשטות הוא חידוש בדא"ח שלא נתפרש גם בדרוז"ל הנ"ל. דרש"י כתב שהטעם ל'אודך ה'" הוא משום ש'כפר גלותי עלי ועתה נרצה עוני', היינו שהמעלה שבגלות שהיא מכפרת על עוונות עם ישראל<sup>13</sup>.

אמנם ע"פ המבואר בחסידות, הטעם ש'אודך ה' כי אנפת בי', הוא משום דכל הגילויים דלעת"ל תלויים בעבודה דזה"ג, והיינו דה'אנפת בי' הוא גופא הטעם ל'ישב אפך ותנחמני'.

וכמבואר בתו"א דהדרך לבוא לגילוי דעבר הנהר לעת"ל הוא רק ע"י קושי שעבוד הפרנסה דזה"ג, וכן המבואר בתו"א דגילוי פנימיות התורה הוא ע"י העבודה בזמן הגלות.

ומפורש בשיחת י"ט כסלו תשי"ד (הובאה לעיל ס"ב) ש"הטעם לכך שנודה להקב"ה על המעמד ומצב דזמן הגלות הוא בגלל שהדרך היחידה לבוא לגילויים שיהיו לעת"ל הוא ע"י הגלות", היינו דלא רק שהגלות מכפרת על העוונות, אלא שהדרך היחידה לבוא לגילוי דגאולה העתידה הוא ע"י הגלות.

11. תורת מנחם - התועודויות תשי"ד ח"א ע' 256.

12. ההדגשה אינה במקור.

13. הערת המערכת: ומשמע דעד"ו הוא גם ב'אור התורה', דאנפת בי היינו דהיסורים הם מחמת האהבה. אמנם בזה גופא אפשר לומר בב' האופנים, או דהיסורים הם מכפרים על עוונותינו, כרש"י, או דע"י היסורים דוקא מגיעים לגילויים דלעת"ל, ע"ד המבואר בדא"ח.

ועד"ו (אך באופ"א קצת) באג"ק כ"ק אדמו"ר<sup>14</sup>: "עד כי יאמרו בני ישראל אודך ה' כי אנפת בי, שההודאה היא גם על כי אנפת, כי - ישוב אפך ותנחמני, נחמה בכפלים, נחמה מצד עצמה ואפך אשר נהפך לנחמה, וכמעלת בעלי תשובה על צדיקים גמורים, אשר בע"ת יש להם זכויות כפשוטם וגם זדונות שנהפכו לזכויות, וגם עבודתם - בכפלים: ה' רגיל לקרות דף אחד יקרא ב' דפים". דמעלת העבודה דזמן הגלות היא שע"י הנחמה היא בכפליים, ע"ד מעלת עבודת הבע"ת<sup>15</sup>.

וחידוש נוסף בביאור ע"פ דא"ח על פירוש פשטני המקרא, דלפי המבואר בלקו"ת הנ"ל דהאודך הוי' כי אנפת בי הוא משום שע"י היסורים דזה"ג דוקא מגיעים לגילוי דעבר הנהר, מדוייק המשך הפסוקים בישעיה.

דבפרק יא כתוב הענין ד"והניף ידו על הנהר וכו'", דקאי על הגילוי דעבר הנהר שיהיה לעת"ל, שהוא הגילוי שבבחי' ראייה וכו', וכמבואר בלקו"ת בארוכה.

ובריש פרק יב כתוב הענין ד"אודך ה' כי אנפת בי", דלעת"ל יודו להקב"ה על זה"ג, כיון שע"י ז"ז דוקא מגיעים לגילוי דוהניף ידו על הנהר שמבואר בפרק שלפנ"ז.

ונמצא לפ"ז שגם בסדר הזמנים ההודאה לעת"ל תהיה אחר בקיעת הים והנהר.

ונסיים בדברי כ"ק אדמו"ר בשיחת אחש"פ תשל"ד<sup>16</sup> (סעי' יד): "ויקום היעוד אודך גו' ותנחמני כיון שהקב"ה יתעסק עם כל אחד מישראל להסביר לו עד שיונח בשכלו מה היתה מעלת הגלות כו'".



14. אג"ק ח"כ ע' שח.

15. הערת המערכת: אמנם מזה משמע שהנחמה היא גם ללא העבודה דזה"ג, מצד הישב אפך, רק שע"י העבודה דזה"ג הנחמה היא בכפליים מצד שה'אנפת' הפך לנחמה, ע"ד מעלת הבע"ת.

16. תורת מנחם - התועודיות כרך עו ע' 61.

## החילוק בין הגילוי דמ"ת להגילוי דביהמ"ק

דברי אדה"ז בתניא פל"ו אודות הגילוי דמ"ת שהיה מעין לעת"ל / קושיא מדוע אינו מביא הדוגמא מהגילוי שהיה בביהמ"ק / הקדמת המבואר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ט בעניין הגילוי דלעת"ל / החילוק בין הגילוי דביהמ"ק להגילוי דלעת"ל / דרגת הגילוי דמ"ת המבואר בלקו"ש / ביאור לפ"ז מדוע דווקא הגילוי דמ"ת הוא מעין לעת"ל

הרדו"ת הרב מנחם מענדל שי' וודצ'וב  
נו"נ בשייבה

א.

### דברי אדה"ז בתניא פל"ו אודות הגילוי דמ"ת שהיה מעין לעת"ל

בהמשך לתניא פרק לה, בו מבאר אדה"ז פי' מילת "לעשותו" וענינה של העבודה בבירור הגוף ונה"ב, שזוהי תכלית כל העבודה, מבאר בפרק לו הטעם שהעבודה בגשמיות דוקא היא תכלית העבודה, דלכאורה מספיקה עבודה רוחנית, ולשם מה דרוש שהעבודה תיעשה במעשה גשמי? ולשם כך מביא בפרק זה את מאמר רו"ל ש"תכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים".

ומתחיל לבאר שעולמות התחתונים הם צמצום האור והחיות, ובעיקר עוה"ז הגשמי, עולם התחתון שאין למטה הימנו בענין הסתר אורו ית', שהוא מקום הקליפות וסט"א. אבל לגבי הקב"ה אין כל חילוק בין עליונים לתחתונים, כי הוא ממלא כל עלמין בשווה, ואדרבה התכלית היא עולם הזה, כי נתאוה הקב"ה שדווקא בעולם הזה הגשמי יהיה דירה לו ית', ע"י עבודתם של ישראל לאכפיא לסט"א ולא הפכא חשוכא לנהורא.

ומשום כך זוכים שיתגלה וייראה בעולם – כפי שהוא – אלקות. ומבאר אדה"ז שהיות וגילוי אלקות זה הוא ממדריגה גבוהה מאד (וכמבואר בחסידות דיוק הלשון דירה, שבדירה מתגלה עצמותו של האדם הדר בדירה, היינו שגילוי זה הוא גילוי עצמותו ומהותו ית' באופן שכל אחד יראה ש"אין עוד מלבדו"), ישנו החשש שלא יוכלו הנבראים לסובלו ויתבטלו ממצאיאותם, ולכן נתן הקב"ה את התורה, שע"י ישנו ה"כח בצדיקים לקבל שכרם" שעל אף הגילוי הנעלה, לא יתבטלו במציאות.

וממשיך שם ואומר ש"כבר היה לעולמים מעין זה", דמאז בריאת העולם היתה פעם נוספת בה היה הגילוי דוגמת הדירה לו ית' שתהיה בעתיד, והיא, שבשעת מתן תורה כאשר "וירד הוי' על הר סיני", ראו עם ישראל בראייה חושית, "אתה הראת לדעת", ש"אין עוד מלבדו". והיה גילוי העצמות,

עד לכדי ראייה כפשוטו, כמ"ש "וכל העם רואים את הקולות", שהאלקות שמציאותה אצל האדם היא באופן של שמיעה מרחוק ולא כדבר גשמי הנראה בעיניו הבשריות, הנה אז ראו גילוי זה בעיניהם. וכפי שממשיך ומביא את מארזו ל"מסתכלין למזרח ורואין את הדיבור יוצא כו' וכן לד' רוחות כו'". ולכן פרחה נשמתן, כי לא יכלו להכיל הארה כזו נעלית, והתבטלו במציאות נוכח גילוי זה. והקב"ה החזיר להם את נשמתם בטל שעתיד להחיות בו את המתים "שהוא טל תורה", כי כאמור התורה נותנת את הכח לכך שלא יתבטלו במציאות. אלא שאחרי גילוי זה נתגשמו הם והעולם, ולעתיד לבא כאשר יזדככו – יאיר שוב גילוי זה ובאופן נצחי.

## ב.

### קושיא מדוע אינו מביא הדוגמא מהגילוי שהיה בביהמ"ק

ולכאורה צ"ב:

בפשטות, כוונתו של אדה"ז היא להביא דוגמא כזו, שהכי קרובה לגילוי שהיה לע"ל. אמנם לכאורה לפ"ז, הי' מתאים יותר להביא כדוגמא את הגילוי שהיה בביהמ"ק, וכדלקמן.

דהנה, אודות הגילוי שהיה בשעת מ"ת, מבואר בכ"מ בדא"ח אשר אף שהיה אז גילוי נעלה ביותר והיתה המשכת השכינה למטה בארץ, "וירד הוי' על הר סיני", ויתירה מכך, נמשך אז "אור בלתי מוגבל, מעין הגילוי דלעתיד", מ"מ, היה זה גילוי מצד למעלה בלבד, ולא מצד המטה עצמו, שלכן "במשוך היובל" – לאחר הגילוי – "המה יעלו בהר", דההר לא היה קדוש מצ"ע. והיינו שהקדושה לא חדרה בגשמיות המקום בו הי' הגילוי של מ"ת.

ובלשון כ"ק אדמו"ר נ"ע, "דבמ"ת, הגם שהי' גילוי אלקות למטה, מ"מ המטה הי' במקומו שלא נודרך כלל אלא הוא מטה כמו שהי' קודם".

וכ"ה בלקוטי שיחות: "דאס וואס דער אלטער רבי זאגט, "וגם הי' לעולמים מעי"ז בשעת מ"ת" . . איז עס בנוגע דער מעלה, אז בשעת מ"ת איז נמשך געווארן אן אור בלתי מוגבל, מעין דער גילוי דלעתיד; אבער דער מטה איז נאך דאן ניט אויסגעאיידילט געווארן . . וואס דעריבער איז "במשוך היובל", באלד נאך מ"ת, איז צוריק געווארן ווי פאר מ"ת . .<sup>3</sup>".

אשר מכך מובן, שהגם אשר אז היה גילוי נעלה ביותר, עדיין הוא לא חדר בהמטה ממש. וממילא זה מורה גם על חסרון בהמשכה, שכן כאשר ההמשכה היא באופן שאינה פועלת העלאה בתחתון (הגם שהחסרון הוא מצד התחתון, שאינו כלי), חסר גם בהמשכה.<sup>4</sup>

1. סה"מ תרמ"ג ע' פד.

2. ח"ד ע' 1074.

3. בתרגום חפשי ללה"ק: זה שאדה"ז אומר "וגם הי' לעולמים מעי"ז בשעת מ"ת" . . הוא בנוגע למעלה, שבשעת מ"ת נמשך אור בלתי מוגבל, מעין הגילוי דלעתיד; אבל המטה עוד לא הודרך אז . . שלכן "במשוך היובל", מיד לאחר מ"ת, חזר להיות כמו קודם מ"ת.

4. תורת מנחם – ספר המאמרים מלוקט ח"א עמ' רנח ואילך.

ולעומת זאת, אודות הגילוי שהי' בביהמ"ק, מבואר שהוא חדר ממש בגדרי המטה, ובלשון כ"ק אדמו"ר<sup>5</sup> "עיקר הענין דהמשכת וירידת השכינה למטה בארץ הוא כשהמטכה למטה היא בפנימיות . . ולכן עיקר המשכת השכינה בארץ הי' שהוקם המשכן" (ועד"ז ביהמ"ק).

וכ"כ בתו"א (ויגש מג, ד) שביהמ"ק הי' "דירת קבע של הקב"ה, כמ"ש זאת מנוחתי עדי עד, שהי' מעין עוה"ב מה שיהי' באלף השביעי, שיהי' מנוחה לחיי העולמים".

והיינו, שהגילוי שהי' בביהמ"ק חדר להמקום שבו הוא האיר (המשכה בפנימיות, דירת קבע), בדוגמת מה שיהי' לע"ל.

ובפרט עפ"י המבואר בכ"מ<sup>6</sup>, בנוגע למעלה דביהמ"ק (לגבי המשכן), אשר הי' בנוי מדומם דווקא (דלא כבמשכן, שהי' כלול מדצ"ח) כיון שבביהמ"ק הי' שלימות הגילוי בתחתונים, אשר לא רק שאלקות יכולה להתגלות בכל הבריאה, ועד להמטה מטה – אלא שהבירור מגיע גם מצד ענינו של התחתון עצמו.

וכן מצינו בד"ה שובה ישראל תרס"ו<sup>7</sup>, שלאחר שמבאר ענין הגילוי דלע"ל, שיהי' גילוי אוא"ס ממש למטה, ולא יהי' קץ וסוף כלל אל הגילויים, וכמ"ש כי עין בעין יראו, ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר כו"<sup>8</sup>, ממשיך ש"כבר הי' לעולמים באופן כזה בביהמ"ק, שהי' גילוי אוא"ס ממש בקה"ק . . וכמו"כ בכללות ביהמ"ק . . שראו גילוי אלקות ממש בבית המקדש, וכמ"ש מכון לשבתך כו" . . הרי הי' גילוי אוא"ס ממש למטה".

וא"כ צ"ב מדוע נקט אדה"ז דוגמא להגילוי שיהיה לע"ל מהגילוי שהיה במ"ת ולא מהגילוי שהיה בביהמ"ק?

## ג.

### הקדמת המבואר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ט בענין הגילוי דלעת"ל

ואולי י"ל ביסוד הדברים, ובהקדים:

בהדרן על הרמב"ם (משיחות ש"פ ויגש ועשרה בטבת) ה'תשמ"ט<sup>9</sup>, נעמד רבינו בארוכה על החילוק בין דברי הרמב"ם אודות ימות המשיח כפי שכתבם בהל' תשובה, לדבריו בענין זה בסוף הל' מלכים (הלכות מלך המשיח). ומהחילוקים העיקריים המבוארים שם, הוא שינוי הרמב"ם בהבאת הפס' "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", שבהל' תשובה (פ"ט ה"ב) מביא רק חציו הראשון של הפסוק ("מלאה הארץ דעה את ה'"), ובהל' מלך המשיח (בסיומם, סיום החיבור כולו) מצטט את הפסוק בשלימותו.

5. תורת מנחם – ספר המאמרים מלוקט ח"ב עמ' תלג.

6. ראה לקו"ש ח"ו ע' 20.

7. המשך תרס"ו ע' לא – בהוצאה החדשה.

8. ספר השיחות תשמ"ט ח"א ע' 146.



ובטעם החילוק מבאר כ"ק אדמו"ר באורך (ובביאור דיוקים ושינויים נוספים בהלכות אלו), ונקודת הדברים: בהל' תשובה מתייחס הרמב"ם לימות המשיח כפי שהם ביחס למצב העולם בזה"ז (כ'גדר' בהל' תשובה), ובהל' מלכים נתבאר ענין ימות המשיח כפי שהוא בערך וביחס ל"אותו הזמן". ומזה מתבאר לכל לראש (בסעיף ה) החילוק הנ"ל, שהטעם שלא הביא הרמב"ם את סיום הפסוק בהל' תשובה, הוא כי ענין זה אינו שייך לפי ערך המעמד ומצב בזמן הזה, אלא רק דרגה של "מלאה", שגדרי מציאות האדם והעולם נעשים "מלאים" בדעה את ה', אך לא שמציאותם מתבטלת.

כלומר: משמעות המילים "כמים לים מכסים" (בשונה מ"מלאה הארץ דעה") היא, שכשם שהמים מכסים לחלוטין על הדבר השקוע בהם, ועד שמציאות הים היא מציאות המים, עד"ז בנדו"ד, היינו שידיעת ה' תהי' באופן שגדר המציאות דהאדם והעולם נעשה מציאות אלקית, אשר מציאות זו תהי' רק לע"ל, בגאולה בה "נגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדו כי פי הוי' דיבר", ולכן סיום הפסוק אינו מופיע בהל' תשובה שקאי על זה"ז, אלא בהל' מלכים שקאי על ימות המשיח. עיי"ש בכ"ז באורך.

ועפ"ז נמצא מובן, אשר משמעות הגילוי דלעת"ל המבואר כאן, ענינו לחדור בכל פרטי המציאות דהעולמות והנבראים ("כמים לים מכסים"). וכעת יש לעיין לפ"ז איזה גילוי קרוב יותר למצב זה, הגילוי דביהמ"ק או דמ"ת, וכדלקמן.

#### ד.

### החילוק בין הגילוי דביהמ"ק להגילוי דלעת"ל

והנה בנוגע למעלת הגילוי דבית המקדש, מבואר בד"ה פדה בשלום תשכ"ו שבביהמ"ק האיר בחי' עתיק. ולכן נפעל אז בירור בכל הניצוצות, ועד שמלכת שבא שמעה את שמעו של שלמה, ובאה לראות את חכמתו (וזה נעלה יותר מהגילוי שהיה במשכן, שעל גילוי זה נאמר 'קומה ה' ויפוצו אויבך וינוסו משנאיך", והיינו שאז נפעל בירור, אלא שנתן מקום למציאות של קליפות, ועד שהיה צריך להיות במקום הקליפות (מדבר אשר "לא ישב אדם שם"), אשר בירור זה נק' בירור בדרך מלחמה, כיוון שיש כאן התעסקות ישירה עם הקליפות, משא"כ הגילוי דבית המקדש היה באופן שהניצוצות נמשכו לקדושה מאליהן, בירור בדרך של שלום, וזהו מפאת עוצם הגילוי האלוקי שהאיר אז<sup>9</sup>).

אשר מהנ"ל מובן המעלה שבהגילוי דבית המקדש, ושייכותו להגילוי דלעתיד (שהיה "כמים לים מכסים").

אמנם בהמשך המאמר שם מבאר שגם הגילוי שהיה בבית המקדש לא חדר לגמרי בעולם ופעל

9. תורת מנחם - ספר המאמרים מלוקט ח"ב ע' קכ ואילך.

10. ומבואר שם אשר מטעם זה היה לישראל באותו הזמן עשירות מופלגה בגשמיות, במקביל לעשירות ברוחניות והגילוי האלקי העצום שהיה אז, כנ"ל. וזה מתאים עם מ"ש רבינו (לקו"ש חל"ז עמ' 83) בענין היעודים הגשמיים שהובטחו לע"ל אשר הטעם לכך שהתורה מבטיחה שכר גשמי על קיום התורה והמצוות (הגם שלכאורה לע"ל זה לא יתפוס מקום ולא יהיה לכך שום משמעות כיון שלא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד), הוא מכיוון שהיום בזמן הגלות ענייני גשמיות העולם אינם כלים להשפעת הקב"ה, אבל לע"ל לא יהיה הפסק בין הדברים הגשמיים שבעוה"ז לבין שורשם הרוחני ובדרך ממילא "בו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות".

רק בניצוצות ששייכים להרגיש אור אלוקי.

[ובל' המאמר: "שהגילוי במלכות הוא רק בדרגת המלכות כמו ששייכת לז"א . . ולע"ל שהגילוי יהיה גם בדרגת המלכות כמו שהיא בבי"ע . . ולכן גם הניצוצות שנתרחקו ממלכות ואפילו הניצוצות שנתרחקו כ"כ עד שהם עצמם נעשו רע, גם הם יתעלו ויוכללו בקדושה". והיינו אשר לע"ל הגילוי האלוקי 'תפוס' לא רק את הניצוצות ששייכים לבירור (וע"ד מלכת שבא ששמעה את שמע שלמה), אלא גם את הניצוצות הרחוקים שנחשכו.

ויתירה מכך, ממשיך בהמאמר, שלע"ל יתגלה (יתברר) לא רק הניצוץ האלקי שבגשמי, אלא גם הדבר הגשמי עצמו יהיה בתכלית ההתאחדות באלקות, היינו לא רק גילוי כח הפועל בנפעל אלא גם בנפעל עצמו].

אשר מהנ"ל נראה בבירור, שהגילוי שהיה בבית המקדש עם כל המעלות שנוכרו לעיל אינו דומה לגמרי להגילוי שיהיה לע"ל, מכיוון שהגילוי דלע"ל יחדור בכל פרטי מציאות הבריאה (וכמים לים מכסים כנ"ל) וגילוי בדומה לזה היה במ"ת, וכפי שיתבאר.

ה.

### דרגת הגילוי דמ"ת המבואר בלקו"ש

והנה בנוגע להגילוי דמתן תורה, נאמר בתורה<sup>11</sup> "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלוקים אין עוד מלבדו". ופי' רש"י: "כשנתן הקב"ה את התורה, פתח להם שבעה רקיעים, וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים וראו שהוא יחידי, לכן נאמר אתה הראת לדעת".

ובלקו"ש<sup>12</sup> מבאר רבינו פירש"י זה באורך, ונעמד על דיוק הלשון ברש"י, שמתחיל "פתח להם שבעה רקיעים", ומיד לאחר מכן ממשיך "וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים", והיינו שקרע לא רק השבעה רקיעים, אלא גם את העולמות התחתונים.

ומסביר רבינו אשר הלשון "פתח" מראה על תיקון ושלמות הדבר (ובהערה 22: "נפתח הסתום (גדה ל, ב) עניין פתח הבית, ר"ש פתח, ועוד"), אך הלשון "קרע", שיש צורך לקרוע, מעיד על עניין של ביטול הדבר, ע"ד קריעת ים סוף שבטלה את פעולתו של הים שענינו לכסות, וכן בקריעת גזר דין שענינו לבטל את גזר הדין.

שהחילוק בין 'פתח' ל'קרע' בעבודת האדם, הוא ע"ד החילוק בין עבודת הבירורים לעבודת הניסיונות. דבאופן כללי העבודה בעניני העולם היא באופן של 'פתח' – לגלות בהם את הניצוץ האלקי החבוי בהם ואת תכליתם שנבראו לשמש את קונם (וכן הוא בעבודה מצד האדם עצמו, שעליו לפתוח את כוחותיו הפנימיים, שכלו ומידותיו ולהתעסק עמם).

11. דברים ד, לה.

12. חכ"ד ע' 36 ואילך.

אך ישנם זמנים בהם "מנסה ה' אלקיכם אתכם"<sup>13</sup>, עניין של ניסיון, שאז סדר העבודה הוא באופן של 'קרע', והיינו ביטול ההעלם וההסתר (כי לא ניתן לגלות בו את הניצוץ קדושה החבוי בו), וכן הוא גם בעבודה מצד האדם עצמו – שהוא קורע ומבטל את טבעו ורגילותו ועובד מתוך מס"נ שלמעלה ממדידה והגבלה. ו"כשם שקרע להם את העליונים כך קרע את התחתונים" – הוא מבטל לא רק את שכלו ומידותיו, אלא גם את ה'תחתונים', שהם הגבלות הגוף ונפש הבהמית – ואזי קורע הוא "כל המסכים המסתירים ומעלימים אור וחיות ה' ונמצא שיוצא אור וחיות ה' מן ההעלם אל הגילוי"<sup>14</sup>.

וע"ד החילוק האמור בין ב' אופני העבודה – אשר ישנו אופן של 'פתח' וישנו אופן של 'קרע' (וכנ"ל בארוכה), עד"ז ישנו חילוק בין גילוי אלקות שבעולמות עליונים לגילוי אלקות שבעולמות תחתונים. דעולמות עליונים מצ"ע מגלים אלקות באופן של 'פתח', וע"ד מ"ש<sup>15</sup> "השמים מספרים כבוד א-ל ומעשה ידי מגיד הרקיע", שהשמים עצמם מספרים את "כבוד א-ל", ועד"ז המציאות של כל העולמות העליונים ענינם הוא 'לספר' ולגלות איזה עניין באלקות, שכשם שאור כל ענינו הוא לגלות את המאור, כן בעולמות עליונים ענינם הוא לגלות אלקות.

משא"כ בעולמות תחתונים, ובפרט מציאות היש שאין ענינו לגלות אלקות, אלא אדרבה ענינו הוא שאין נרגש בו מקורו, אלא נרגש אצלו ש'מציאותו מעצמותו', הרי גילוי האלקות אצלו צריך להיות באופן של 'קרע', ביטול ושכירה, דרך באופן כזה ייתכן שגם בהם יורגש מציאות האלקות. משא"כ בעולמות עליונים נאמר הלשון 'פתח', כי הם שייכים לגלות מציאות של אלקות גם מצד ענינם הם.

ואף על פי כן, לגבי הגילוי שהיה במ"ת, גם על העליונים נאמר הלשון 'קרע'. והביאור בזה מבאר רבינו, ובהקדים, אשר הביאורים שמובאים בחסידות בד"כ בענין אחדות ה'<sup>16</sup>, אינם שוללים את העובדה שהעולם הוא מציאות (דודאי שאין העולם דמיון, דהרי ענינם של המצוות הוא המשכת אלקות בעולם, ואם העולם הוא דמיון הרי לא נפעל מאומה ע"י המצוות), אלא העולם הוא אכן מציאות, רק שאינו מציאות אמיתית<sup>17</sup>.

אבל, יש מקומות בהם מבארים אשר לגבי העצמות אכן אין שום מציאות כלל, "כל המציאות דעולם, היא רק מצד זה שהוא ית' השפיל את עצמו בבחינת 'מצוי ראשון', אבל מצד עצמותו ית' (בבחינת 'אינו מצוי') שהיא בתקפה גם עתה, אלא שהיא בהעלם, כנ"ל, אין דבר אחר יכול להמצאות . . ולכן מציאותו של העולם (גם עכשיו בעת קיומו) אינו מציאות אמיתית"<sup>18</sup>.

ואודות דרגה זו, ששוללת לחלוטין את מציאותו של העולם, מכוון רש"י בלשונו "וראו שהוא

13. ראה יג, ד.

14. לקו"ת ראה יט, ב. הובא בלקו"ש שם הערה 30.

15. תהלים יט, ב.

16. ונסמן בלקו"ש שם ע' 43 הערה 46.

17. וכן מבואר (בד"ה האמנם תרמ"ג) אופן נוסף מדוע לא ניתן לומר שהעולם אינו מציאות אמיתית כי אם דמיון, שכן אם כך יוצא שאין מציאות של מצוות ועבירות וכן של שכר ועונש (נוסף על ענין המשכת הקדושה שבעולם הנפעל ע"ז כמבואר בפנים) – אשר אלו מ'סודי הדת' שהרמב"ם מונה.

18. הדרן על הרמב"ם תשל"ה, סי"ב (תורת מנחם – הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' 1-10).

יחידי" כלומר דרגה של "יחיד" ששוללת מציאות נוספת (בשונה מ'אחד' המאפשר ונותן מקום למציאות נוספת), וממילא מובן מדוע נוקט כאן בל' 'קרע', אף על העליונים, כיוון שבמ"ת היה גילוי של עצמותו ית', ה'אינו מצוי', ששולל כל מציאות נוספת, וממילא מובן שגילוי זה לא יכול להתגלות בעליונים מצד ענינם (באופן של 'פתח'), אלא רק באופן של 'קרע'.

ו.

### ביאור לפ"ז מדוע דווקא הגילוי דמ"ת הוא מעין לעת"ל

וע"פ הנ"ל, נמצא מובן מדוע מביא אדה"ז בפל"ו, דוגמא לגילוי דלעתיד דווקא ממ"ת ולא מבית המקדש, שכן הוסבר לעיל (סעיף ג) מהרמב"ם שהגילוי דלע"ל יהיה באופן של "כמים לים מכסים", וכל' רבינו (בהדרן תשמ"ו סעיף ו): "כמים לים מכסים – שאין כאן שום מציאות, מלבד דעה את ה", הרי שזה מתאים יותר לגילוי שהיה בשעת מ"ת, הגילוי ד"אתה הראת . . אין עוד מלבדו", וכמ"ש בהדרן תשל"ה הנ"ל שגילוי זה (של דרגת 'יחיד' – 'אינו מצוי', שהיה במ"ת), יתגלה בפועל ("חד חרוב") באלף השביעי<sup>19</sup>.



19. ובפרט לפי המבואר (בד"ה ואתה תצוה תשמ"א ס"ט (תורת מנחם – ספר המאמרים מלוקט ח"ג ע' מ)), דכשמאיר אוא"ס הבל"ג הגילוי הוא בכל מקום, וכשישנו מקום א' (אפילו פינה נידחת) שאין מאיר בה גילוי אלקות, הוא מפני שהגילוי (גם במקום שהוא מאיר) הוא גילוי מוגבל, ועד"ז הוא בנוגע להגילוי שהיה בבית המקדש, שהאיר רק במקום המקדש ולא היה בכל מקום (ע' בד"ה ונחה עליו תשכ"ה ס"ז (תורת מנחם – ספר המאמרים מלוקט ח"ג ע' קצג), ובהע' 58 שם).

## מעלת היעודים הגשמיים לעת"ל

שאלות על המבואר בענין היעודים הגשמיים לעת"ל / ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש בזה / המבואר בענין הנ"ל  
במאמר כ"ק אדמו"ר / ביאור החילוק בין הביאורים בדא"פ

הת' השליח מנחם מענדל הלוי שי' הורוביץ  
תלמיד בישיבה

א.

### שאלות על המבואר בענין היעודים הגשמיים לעת"ל

מהפסוקי 'ונתנה הארץ יבולה', דרשו רז"ל בתורת כהנים "לא כדרך שהיה עושה עכשיו, אלא כדרך שעושה בימי אדם הראשון. ומנין שהארץ עתידה להיות נזרעת ועושה פירות בן יומה, ת"ל זכר עשה לנפלאותיו וכה"א תדשא הארץ דשא עשב מלמד שבו ביום שהיתה נזרעת בו ביום עושה פירות, ועץ השדה יתן פריו לא כדרך שהוא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון בו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות, מנין שהעץ עתיד להיות נאכל ת"ל עץ פרי אם ללמד שהוא עושה פרי והלא כבר נאמר עושה פרי א"כ למה נאמר עץ פרי אלא מה פרי נאכל אף העץ נאכל ומנין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות ת"ל ועץ השדה יתן פריו".

ועד"ז מצינו בדברי רז"ל בכ"מ ולדוגמא במס' כתובות? שדיברו במצב גשמיות העולם שיהיה לעת"ל. "עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת. . . עתידה חטה שתתמר כדקל ועולה בראש הרים. . . עתידה חטה שתהא כשתי כליות של שור הגדול" וכיו"ב.

ובלקו"ש<sup>3</sup> הקשה כ"ק אדמו"ר, דבתיאור המצב דלעת"ל כתב הרמב"ם<sup>4</sup> "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

ומובן דכאשר בנ"א יהיו במצב כזה אין חשיבות לנסים ונפלאות הגשמיים שיהיו בפירות הארץ, ובלשון הרמב"ם<sup>5</sup> "וכל המעדנים מצויין כעפר". ואף שמובן שיש תועלת בדברים אלה כי כאשר הטובה

1. ויקרא כו, ד.

2. קיא, ב.

3. חל"ז ע' 79.

4. הל' מלכים פי"ב הל' ה.

תהי' מושפעת הרבה ה"ז אמצעי כדי שיהיו ישראל פנויים בתורה וחכמתה ולא יהא להם נוגש ומבטל, מ"מ למה האריכו חז"ל כ"כ במעלת המעדנים הגשמיים שיהיו לעת"ל כאילו הוי דבר מיוחד ונעלה ביותר בפ"ע.

ועד"ז יש להוסיף בקושיא, מדברי המשנה<sup>5</sup> "כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה", וכן מבואר בהרבה מקומות שאי אפשר לקנות תורה אלא מתוך ויתור על כל הנאות העולם. ובגמ' במס' ברכות<sup>6</sup> "אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה". ובתוס' בכתובות דף קד הביא דברי המדרש: "עד שאדם מתפלל שיכנס תורה לתוך גופו יתפלל שלא יכנסו מעדנים לתוך גופו".

וממאמרי חז"ל אלו נראה לכאורה שהפרישות מתענגי העולם הזה היא תנאי לקנין התורה והוא מפני שכך היא דרכה של תורה, כלומר דהמציאות של תורה מותנית בזה. ומאחר שהרמב"ם כתב דבימות המשיח לא יהיה בטל דבר ממנהגו של עולם ומובן שבזה כלול גם טבעו של אדם, אם כן קשה איך ישתנו דרכי קנין התורה אשר הם בטבע האדם והבריאה. וביותר קשה דמדברי הרמב"ם הנ"ל בתיאור מצב העולם לעת"ל משמע שאף יסייעו לימוד בתורה.

## ב.

### ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש בזה

ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם, ובהקדים: על התורה נאמר "הוא חייך ואורך ימך" ופירושו, לא רק שהתורה מביאה חיים להאדם בעוה"ז ובעוה"ב, אלא שהיא היא החיים של כל אחד מישראל, והיינו שבנוגע לאיש ישראל אין התורה דבר נוסף על מציאותו ואחד משאר הפרטים בחייו, אלא היא מהותו וחיייו ממש.

וביאור הענין שהתורה היא מהותו וחיייו ממש של האדם, דהנה האדם נחלק לכמה חלקים, ובכללות ראש גוף ורגל, הראש הוא מקום משכן כוחותיו הנעלים, השכל וכו', וכן החושים דראי' ושמיעה כו', הגוף הוא כלי ומשכן למדות שבו וכיו"ב, ואילו ברגליים ישנו רק כח ההילוך שהוא הכח התחתון ביותר, שלא ניכרת בו מעלת האדם.

אמנם כ"ז הוא בשייכות לכחות פרטיים של האדם, אבל עצם החיות הנפשי שלו, שהוא למעלה מהכחות הפרטיים נמצא בכל הגוף בשוה, מראשו ועד רגלו. וטעם הדבר, לפי שחיות הנפש היא מהותו של האדם ולכן נמצאת בכל נקודה ונקודה של הגוף בשוה. ויתר על כן ההוכחה והבחינה אם דבר מסויים מקורו החיות שהיא מהות האדם, היא מזה שבא לידי גילוי לא רק בכוחות הנעלים שלו, אלא גם בכחות הפחותים עד לעקב שברגל.

מעין דוגמא לדבר: אדם המתבונן בדבר המביא לידי שמחה, הרי ההוכחה לזה שהשמחה חדרה בכל

5. פרקי אבות פ"ו מ"ד.

6. סג, ב.

7. תנא דבי אליהו רבה פכ"ו.

מהותו והוא שמח באמת, היא כאשר השמחה מתבטאת לא רק במחשבתו ודיבורו אלא גם במעשיו עד לריקוד ברגליים. ועד"ז בשאר המדות כגון אהבה ויראה או להבדיל צער וכיו"ב.

ומזה יובן גם בנוגע לזה שהתורה היא מהותו וחיייו של היהודי - שהגילוי והביטוי של זה שהתורה היא חיותו וכל מהותו של האדם, היא כאשר התורה פועלת ומשפיעה לא רק על עניני נשמתו, ענינים רוחניים ונעלים, אלא גם בענינים גופניים ובכל עניניו הגשמיים השייכים אליו.

דאם השכר על לימוד התורה לשמה היה רק שיזכה למעלות רוחניות וענינים נעלים, אין כאן ביטוי שלם שהתורה היא כל מציאותו, כי השכר הוא כמו תוצאה טבעית מעסק התורה שלו, שלכן הוא שכר רוחני תמורת עבודתו הרוחנית; אבל כאשר נשפעים לו טובות גשמיות בגלל עבודתו הרוחנית בתומ"צ, "ועץ השדה גו", אזי נראה וניכר שתורה ומצוות אינם רק לימוד ועשייה הנוספים על מציאותו או עכ"פ רק פרט במציאותו, אלא התורה היא כל מהותו וחיותו, ולכן העסק בה מביא טובה ותועלת בכל עניניו, גם בענינים גשמיים דעוה"ז.

והנה סיבת הדבר שהתורה היא חיותו ומהותו של האדם, הוא לפי שאורייתא וקוב"ה כולא חד, ולכן כשם שהקב"ה הוא אמיתית המציאות, שמאמיתת המצאו נמצאו כל הנמצאים, שממנו באו כל המעלות וסוגי השלימות שבכל הבריאה כולה, עד"ז הוא בנוגע לתורה, שהיא מביאה טוב ותועלת בכל הנמצאים כולם, כל סוגי תועלת, הן רוחנית והן גשמית.

וזהו גם הביאור בכך שמצינו בתורה ובדברי רז"ל ייעודים גשמיים בנוגע לזמן דלעת"ל.

זה שבזמן הזה באים ענייני האדם באופן של טירחא ויגיעה, ועובר זמן רב עד שמוציאים פירות, אינו רק בסיבת חטא עה"ד שירד מצב העולם, "ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה גו" בועת אפיך תאכל לחם גו", אלא לפי שענייני גשמיות העולם אינם 'כלים' כביכול להשפעת הקב"ה. והיינו שגם אדם הלומד תורה ומקיים מצוות כדבעי, ונשפע לו כל טוב גם בצרכיו הגשמיים, אין זה בא תיכף ומיד, כי דבריו הגשמיים אינם מיוחדים עם שרשם ברוחניות, השפעת ה'.

וזהו החידוש שיהי' לעתיד לבוא בימות המשיח, שלא יהי' הפסק בין הפעולה והצמיחה בגשמיות, לפי שלעתיד יהיו הדברים הגשמיים בהתאחדות עם שרשם ומקורם - דבר הוי'.

### ג.

#### המבואר בענין הנ"ל במאמר כ"ק אדמו"ר

ובד"ה ויאמר לו יהונתן ה'תשכ"ח<sup>ה</sup> (סעי' ט) מבאר כ"ק אדמו"ר בזה, וז"ל: ". דאין ענין יוצא מידיו פשוטו, שהמטמון הגנוז לצדיקים לע"ל הוא (גם) מטמון של כסף וזהב גשמיים. ויתירה מזה, שבימות המשיח יהיו כל המעדנים מצויים כעפר, כפס"ד הרמב"ם. וצריך ביאור הרי הענין דימות המשיח הוא שאז יהי' מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים, והענינים הגשמיים לא יתפסו מקום [ועד שלא יהי' עסק העולם כולו אלא לדעת את ה' בלבד], ומה נוגע שיהי' אז רכוש גדול.

8. תורת מנחם ספר המאמרים מלוקט אדר-סיון ע' רכז ואילך (י"ל בקונטרס ב' אייר תנש"א).

"ויש לומר הביאור בזה, דזה שהגוף מתענג בטבעו מדברים גשמיים [מעדינים, ועד"ז רכוש גדול] הוא לפי שענינים אלה שייכים להגוף מצד ענינו הפנימי [והשייכות שלו לדברים אלה הוא לא רק מצד החומריות שבו אלא גם (בעיקר) מצד ענינו הפנימי], ולכן, ע"י הרכוש גדול והמעדינים יתוסף במלאה הארץ דעה את ה' - ע"ד הענין שהנשמה תהי' ניוזנית מהגוף". עכ"ל.

היינו שהטעם שאף לעת"ל שיהיה מלאה הארץ דעה את ה' תהא תפיסת מקום לענינים גשמיים, הוא לפי שהתפיסת מקום של דברים גשמיים אצל הגוף אינה כדבר חיצוני, אלא (בעיקר) מצד ענינו הפנימי של הגוף, ולכן לעת"ל ההוספה בענינים הגשמיים תביא להוספה בדעה את ה'.

#### ד.

### ביאור החילוק בין הביאורים כדא"פ

ולכאורה נראה חילוק בין מה שמבואר בלקו"ש לבין מה שמבואר במאמר.

דבשיחה שם מבואר דע"י שהשכר על קיום המצוות מגיע גם בגשמיות, הוא ביטוי לכך שהתורה היא חייו ומהותו של האדם, ולפ"ז נמצא בדברים הגשמיים מצ"ע אין חשיבות. וכפי שמובא שם המשל מאדם ששרוי בשמחה דההוכחה לכך שהשמחה חדרה בכל מציאותו היא כשהריקוד הוא גם ברגלים. דהריקוד ברגלים אין לו ערך ביחס לתוכן ענין השמחה, והצורך בו הוא רק בכך שע"י מתבטא שהוא בשמחה כ"כ עד שהיא חדרה את כל מציאותו.

משא"כ ממה שמבואר במאמר נראה דאכן יש חשיבות לדברים הגשמיים מצ"ע. ובהקדים:

דבמאמר שם לפנ"ז מביא דיש שני ביאורים בכללות בהיתרון שנעשה בהנשמה ע"י ירידתה למטה. הביאור הראשון דע"י ירידתה למטה שמתלבשת בגוף ונה"ב ובכ"ז אינם מעלימים על אהבתה לה, מתגלה תוקף ההתקשרות שלה - שגם ההעלם וההסתר של הגוף ונה"ב אינם יכולים לבטל ח"ו ואפילו לא לגרוע.

ואח"כ מביא עוד ביאור, דיש חילוק בין אהבה והתקשרות דהקב"ה לישראל מצד נשמתם לבין אהבת הקב"ה מצד גופם. דהאהבה שמצד הנשמה היא כאהבת אב לבן ששורש אהבה זו היא במדרגה שיש תפיסת מקום דהנאהב היינו דהיא כמו אהבה טבעית<sup>9</sup> ואינה מעצמותו ממש. אך האהבה וההתקשרות דהקב"ה לישראל שמצד הגוף שלהם היא מצד שבו בחר הקב"ה. וע"י עבודת הנשמה בגוף, נמשך גם בנשמה הענין דבחירת העצמות.

ומבאר שם החילוק שבין הביאורים, דלהביאור הראשון העליה שנעשית בנשמה הוא גילוי שורש הנשמה, אך להביאור השני נעשה בנשמה ענין חדש שלמעלה משורשה. ונמצא שלביאור הראשון הגוף הוא רק אמצעי שע"י מתגלה שורש הנשמה, ולכן מקום לומר דלאחר שנתגלה בנשמה שורשה

9. ראה ד"ה קומי אורי תשל"ג סעי' ז (תו"מ סה"מ מלוקט תמוז-אלול ע' ער). ולכאורה הביאור בזה הוא, דבחירה אינו מצד משיכה טבעית לדבר אלא אך ורק מצד עצמותו, היינו דאין דבר שחוץ לעצמותו שגורם את הבחירה, רק שכן בחר מצד עצמותו, וזה מתבטא בגוף דבו בחר הקב"ה, ולכך ההתקשרות שמצד הגוף היא מעצמותו ממש (ובנשמה הבחירה היא בהעלם - ראה ד"ה ויאמר לו יהונתן שם סעי' ח).



אין צריכה הנשמה להגוף, משא"כ לביאור השני כיון שהענין שנמשך לנשמה הוא שייך (בעיקר) לגוף, זהו כשהנשמה מלובשת בגוף. ואח"כ מביא הביאור הנ"ל בהחשיבות דדברים הגשמיים לעת"ל. ולפ"ז נראה ממה שמבואר דהחשיבות דדברים הגשמיים לעת"ל אינו רק כאמצעי – ביטוי לגילוי האלוקי שיהיה לעת"ל שלכן הכל בא גם בגשמיות<sup>10</sup>, אלא יש בהם עצמם חשיבות ע"ד שהמעלה היא בגוף מצ"ע ולא רק שהוא אמצעי.



10. ראה סה"ש תנש"א ח"ב ע' 804, ושם מציין להביאור בלקו"ש דלעיל.





# דדוש





## בדין "בעליו עמו לא ישלם" לעת"ל ע"פ פנימיות הענינים

שאלת האור החיים על המשפט דלעת"ל ע"פ הדין ד'בעליו עמו' וב' ביאורים על כך / ביאור בדברי הגמ' בטעם חיוב כליה לשונאיהם של ישראל ע"פ דברי האוה"ח / דרך השפ"א בשאלה הנ"ל / ביאור תוכן מצוות תפילין על יסוד הנ"ל

הרה"ג הרב דוד אבוטבול שליט"א  
 מו"ץ בבית ההוראה 'אפיקי מים'  
 ורב קהילת 'אליהו הנביא'

### א.

שאלת האור החיים על המשפט דלעת"ל ע"פ הדין ד'בעליו עמו' וב' ביאורים על כך

כאשר אדם שואל חפץ מחבירו, הדין הוא שחייב אפילו באונסין, אבל אם בעליו עמו אינו משלם. ודן רבינו האור החיים הק', האם נוכל להשתמש בטענה זו לעתיד לבוא כלפי הקב"ה כביכול, וז"ל: "יש לנו לדון במשפט זה האם נשפטה בדין זה לעולם הבא, כשיבוא בעל הפיקדון הוא אדון העולם אשר הפקיד הנפש ביד האדם לשמור דכתיב<sup>2</sup> "ושמר נפשך מאוד", כשיבוא לתבוע פקדונו מכל אחד ונמצא נגנב או נשבר או נשבה או מת, כי כל בחינות אלו ישנם מצויות בעוברי עבירה יש מי שנפשו נגנבת ממנו במקרה לא טהור ויש שהוא מזיד בעבירה ואבר מאברי הנשמה המיוחד כנגד המצוה שעבר עליה הוא נפגם ולפעמים בעשות עון מהכריתות ומיתות בית דין גורם מיתה לנפש כאומרו<sup>3</sup> "ונכרתה הנפש", ולפעמים יגרום לה שבי' על דרך אומרם<sup>4</sup> "הנפשות העשוקות וגו'". ובעמוד בעל הפיקדון ויטעון טענה הנשמעת תן לי הנפש כמו שנתתה לך, כאומרו<sup>5</sup> "והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה" ודרשו ז"ל<sup>6</sup> "תנה לו כמו שנתנה לך", האם יכולין הנפקדים ליפטר בטענת בעליו עמו כי אמרו ז"ל<sup>7</sup> "אפילו אמר לו השקיני מים ושאל ממנו חפצו הרי זה שאלה בבעלים" והוא הדין כל

1. שמות כב, יד.

2. דברים ד, ט.

3. בראשית יז, יד.

4. זוהר ח"ב צה, ב.

5. קהלת יב, ז.

6. שבת קנב, ב.

7. בבא מציעא צז, א.

השומרים, והן האדון קדם לזון ולכלכל מיום היות האדם והוא הנופח באף האדם נשמת חיים ומתעסק בצרכי האדם מלבד אשר יעשה לכללות העולם מחדש בכל יום מעשה בראשית, לזה יקרא 'בעליו עמו' מתחילה ועד סוף והרי שומרי הנפשות פטורים הגם שלא ישיבו הנפש כמו שנתנה".

וכתב שני ביאורים: "ואומר לנפש אדם, אל תבטחי בעושיך משפט זה, כי לב' סיבות לא יפטר בטענה זו, האחד כי כאן פירש בפירוש שיתחייבו השומרים וכל תנאי שבשמירה קיים, וכאומרם בהשוכר את הפועלים<sup>8</sup>: מתנה בעל הפקדון על שומר חנם להיות חייב כשואל, והטעם כי כל תנאי שבמזון קיים, והוא הדין שיכול להתנות המפקיד על השומר שיתחייב הגם שהוא בבעלים. ואין זה מתנה על מה שכתוב בתורה בדרך זה, כמובן מההיא דאמר שמואל במסכת מכות (ג, ב): "על מנת שלא תשמטנו השביעית אין שביעית משמטנו", ואמרו ז"ל שהטעם הוא שכל תנאי שבמזון קיים. ובמציאות שלפנינו כאילו התנה בפירוש על הדבר ממה שקבע עונשין לכל העובר על הפקודים, ועוד לו שהוסיף להשביעה על הדבר". עכ"ל.

והיינו, דקיי"ל 'תנאי בשמירה קיים', כי כל תנאי שבמזון קיים. ובעה"ב האדון ברוך הוא התנה שיהיה חייב הגם דהוי בבעלים<sup>9</sup>, דמזה שקבע האדון ברוך הוא עונשים הוי כאילו התנה<sup>10</sup>. ועוד, שהוסיף הבורא ברוך הוא להשביעם על כך (מושבע ועומד מהר סיני, אי נמי מושבע תהי צדיק ואל תהי רשע).

וביאר עוד, וז"ל: "יש לך לדעת, כי שופטי ארץ לא ישפטו כל החיובים אלא מעט מהרבה, וכל המשפטים השופט כל הארץ ישפט בצדק, ומי יאמר כי הפושע בנכסי רעהו והוא בבעלים שלא ישפטוהו השופט כמו שהוא שופט כמה וכמה שפטורין בדיני אדם וחייבים בדיני שמים וכו'. וכמו שפירשתי למעלה בפסוק<sup>11</sup> "מות יומת", כי לא לכל מחויבי מיתה יצו ה' לשופטי הארץ להרוג וכו'. ותמצא כיצא בזה שצוה ה' כי שומר חנם ושומר שכר ושואל פטורין בהקדשות ואפילו פשעו. ואפילו לרמב"ם שחלק לחייב בפשיעה בקרקעות ועבדים נראה מדבריו כי יודה בהקדשות שפטור גם בפשיעה מטעם כי בא המיעוט בכל השומרים. וממנה אתה למד כי לא פטור ומותר הוא ואדרבה עונשו גדול הוא שזולזל נכסי שמים, אלא שלא קבע ה' משפטו לדייני ארץ וסלק דינו לפניו. ויש עוד לאלוה מילין כפי פנימיות התורה, ואין כאן מקומן". עכ"ל.

והיינו, שהרבה דברים פטור בדיני אדם אך חייב בדיני שמים (גמרא וכו'), וא"כ גם כאן אע"פ שפטור בדיני אדם חייב בדיני שמים. והרבה פעמים דיני שמים שונים לגמרי, וגם על גניבה שייך שיחייבו מיתה.

ואגב, קושיא זו אפשר לתרץ בעוד שני אופנים שכתבו הפוסקים בדין זה. מזיק בידים (בכוונה) חייב אפי' בעליו עמו. ותו, שולח יד בפיקדון חייב אפי' בעליו עמו. וא"כ מצאנו ד' אופנים למה לא שייך כאן דין 'בעליו עמו'.

8. בבא מציעא צד, א.

9. ולהעיר, דהכא לא הוי מזון אלא עונשים בגופו ונשמתו של האדם, וזה מניין שאפשר להתנות על כך.

10. אך יש אומרים שחייב קניין, ולולי כן לא מתחייב.

11. שמות כא, יב.

## ב.

## ביאור בדברי הגמ' בטעם חיוב כליה לשונאיהם של ישראל ע"פ דברי האוה"ח

ועפי"ז מתיישב מה שכתוב בגמ' מגילה<sup>12</sup>: "שאלו תלמידיו את רשב"י, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה, אמר להם אמרו אתם, אמרו לו מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע, אם כן שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו, אמרו לו אמור אתה, אמר להם מפני שהשתחוו לצלם".

ונמצא דס"ל דמי שנהנה עכ"פ חייב מיתה. וקשה מה עבירה בכך שנהנו עד כדי שיהיה בזה חיוב מיתה. ואולי מחמת שאכלו מאכלים שאינם כשרים<sup>13</sup>, או שהשתמשו בכלים והוי מעילה, אך לא משמע שזה החטא, אלא מצד שנהנו.

וע"פ הנ"ל י"ל דבדיני אדם אכן אין שייך לחייבם, אך בדיני שמים כאשר שם שמים מתחלל והוא נהנה מטעם הבשר או היין שערב לחיכו, יש מקום למדת הדין לתבוע עלבונה, וגם בגזירת מוות<sup>14</sup>.

## ג.

## דרך השפ"א בשאלה הנ"ל

אבל ראיתי בשפ"א<sup>15</sup> שעמד על עניין זה ודרך אחרת לו. שאכן שייך להיפטר ע"י בעליו עמו, אך זהו ע"י מסירות נפש להקב"ה, דבכך חשיב שאילה בבעלים. כי לא שייך שיהיה ד' נשאל לאדם, רק ע"י השתעבדות במסירות נפש למקום, כמאמר: אם ישים אליו לבו וכו' ונשמתו אליו יאסוף, הרי הוא עמו במלאכתו ופטור באונסין.

ופירוש דבריו: כאשר אדם משועבד להקב"ה, ומקיים מאמר הפסוק: "כי לי בני ישראל עבדים", ומוסר את נפשו בחיי חיותו לכבוד ד' יתברך לקדש שמו בעולמו, זוכה עי"ז שיהיה ד' נשאל לו וממילא פטור באונסים, כי איך יחייב ד' על אונס. רק שאם אינו מקבל עול מלכות שמים כראוי, כל האונסים נחשבים כפשיעה (ונראה לפרש דהיינו 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס' דהוי כפשיעה). אך אם בכללו תחת עול יראת ד' נחשבים המעשים לאונס, ומצינו מתה מחמת מלאכה אף שהשכל יחייב שכל החסרונות מצד השואל, אעפ"כ לפעמים רצונו יתברך שנותן לאדם עבודה שלא יוכל לגמרה ("לא עליך המלאכה לגמור"). ע"כ לא יפול לב האדם בראותו שאין השעה עומדת לו לגמור כל מעשיו כראוי, והבן.

ולכאורה נמצא דפליגי האור החיים והשפ"א, אם שייך כלפי שמיא הפטור דבעליו עמו, דממש"כ

12. יב, א.

13. הערת המערכת: ראה לקו"ש ח"ל ע' 170 דהביא דלומר שאכלו מאכלות אסורות הוא קצת דוחק, דהרי אמרו"ל (מגילה שם) שהמשתה היה כרצון איש ואיש – כרצון מרדכי והמן, והשתיה כדת אין אונס – אין אונס בין נסך. וא"כ היה בסעודה גם מאכלות כשרים ואם אכן כוונת הגמ' שאכלו מאכלות אסורות הו"ל לגמ' לפרש ולא לסתום.

14. הערת המערכת: ראה בלקו"ש שם בהמשך מה שמבואר בטעם חיוב המיתה.

15. עה"פ "וכי ישאל כו בעליו עמו לא ישלם" (שנת תרל"ו).

האור החיים בשני ביאוריו משמע דכלפי שמיא לא שייך, אך מדברי השפ"א משמע ששיך להיפטר ע"י שמוסר נפשו.

ולקושטא יש לומר, דלא פליגי האור החיים הקדוש (בתירוץ שני) והשפ"א. בהקדים מה שהקשו המפרשים מהגמ' בב"מ<sup>16</sup> שרבא נתן עצה להיות שואל בבעלים ע"י שיאמר לבעליו שישקוהו מים. וקשה, איך נתן עצה זו שיעשה כן לכתחילה הרי יתחייב בדיני שמים, וכפי שכתב האור החיים דאע"פ ששאל בבעלים בדיני אדם פטור, מ"מ חייב לצאת ידי שמים.

ותירץ בספר טל תורה<sup>17</sup>, דבנאבד בפשיעה שייך לומר דאע"פ שבעליו עמו חייב בדיני שמים, אבל באונס שייך לומר שפטור לגמרי גם בדיני שמים, ושייך לשון שאילה בבעלים שפטור (אף לדברי האור החיים בביאורו הב'), וא"כ לא נחלקו, ודו"ק.

#### ד.

#### ביאור תוכן מצוות תפילין על יסוד הנ"ל

ונראה להוסיף פרפרת במה שאומר הפסוק "כי לי בני ישראל עבדים", שקרא לנו עבדים. חדא, שהרווחנו שע"ז הקב"ה איתנו, וחשיב 'בעליו עמו' כנ"ל. אך נראה להוסיף עוד, כאשר אומרים שיש לנו דין עבד היינו עבד עברי, ועליו נאמר "כי טוב לו עמך", וכאשר האדון לא נותן לעבד, לא יהיה לאדון. וע"כ כאשר החריב הבורא את בית המקדש של מטה, מדת הדין נותנת שלא יכנס לבית של מעלה, וזהו "לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא בירושלים של מטה". וכן מצאנו לגבי עבד<sup>18</sup> "חלה שלוש ועבד שלוש - אינו חייב להשלים", וכתבו התוס'<sup>19</sup>: "יש שהיו רוצים לומר שאותם שכירים מלמדי תינוקות, אם חלו חצי זמן כמו כן לא יהיו משלימין את זמנם, כמו עבד עברי, ויטלו כל השכירות כיוון שהיו אנוסים". ולמסקנת התוס', דווקא עבד עברי שגופו קנוי לאדונו, הלכך חלה שלוש אינו חייב להשלים, דאין יכול לעשות מלאכה יותר מיכולתו. א"כ נמצא שבזה שקיבלנו תואר 'עבדים' זכינו שגם אם נאנסנו אעפ"כ נקבל שכר.

וזהו התוכן של מצוות התפילין דהוו כחותם של עבד, שע"י התפילין כל המצוות כולם שנאנסים ולא מקיימים נחשבים לנו כאילו קיימנו. ולפ"ז מובן למה רבותינו בגמ' ר"ה<sup>20</sup> כ"כ הפליגו בדין פושעי ישראל בגופן, דהוי 'קרקפתא דלא מנח תפילין'. ומעלתן של ישראל שהבורא יתברך קנה אותנו לעבדים והביאנו לעלמא הדין לעבדה ולשמרה "שש שנים יעבוד - שיתא אלפי שנה הוו עלמא, בשביעית יצא לחופשי". ואלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, הקונה עבד לעצמו כקונה אדון, עד כדי כך מעלתן של ישראל שהקב"ה סובל עוונותינו. ומובא בשם הבעש"ט הקדוש<sup>21</sup> על הפסוק

16. צ"א, א.

17. בבא מציעא שם.

18. קידושין יז, א.

19. שם ד"ה חלה שלוש.

20. יז, א.

21. כש"ט סי' קסט.



בתהילים "אשרי אדם לא יחשב ד' לו עוון", דע"פ פשוטם של דברים, אשרי מי שהקב"ה לא מחשב לו עוונות, אך הבעש"ט ביאר על דרך החסידות: אשרי אדם, "לא יחשב ד'" - שכאשר לא חושב על ד' לרגע, "לו עוון" הוא מחשיב זאת לעצמו כעוון, כי עי"ז 'בעליו עמו'. וזהו הגדר של איסור הסחת דעת מהתפילין, את השעבוד שלנו לבורא יתברך במוח ובלב, ועי"ז בעליו עמו.

יהי רצון שנזכה לקרבת אלוקים, 'בעליו עמו', ולגאולה השלימה במהרה בימינו אמן!







# הוספה





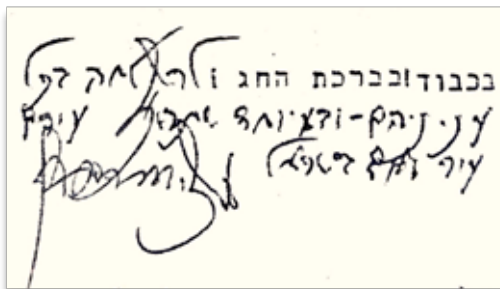
” ובמיוחד שתהא עירם

עיר ואם

בישראל”

לקט מכתבים מכ”ק אדמו”ר וכ”ק אדמו”ר מהוריי”צ  
להרה”ח ר’ שלמה קופצ’יק ע”ה

חלק ג



מתוך מכתב הרבי לאישי ציבור בקרית אתא  
עחה"פ תשמ"ה

## פתח דבר

בהמשך ללקט 'עיר ואם בישראל' א-ב (נדפס בפלפולא דאורייתא ח"א וח"ב), בו נתפרסמו מ"ד מכתבים מכ"ק אדמו"ר וכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ אודות פעילות חב"ד בהחזקת היהדות והפצת המעיינות בעיר קרית אתא במשך כארבעים שנה, מהם מכתבים רבים המשמשים מכתבי-יסוד בעבודת השליחות בדור השביעי, אשר נתקבלת"ל בחיבה רבה בקרב אנ"ש ואחב"י, להלן חלק שלישי ובו אגרות קודש שקיבל הרה"ח ר' שלמה קופצ'יק ע"ה, כולם בפרסום ראשון.

כארבעים שנה פעל ר' שלמה בשליחות כ"ק אדמו"ר בעיר קרית אתא, בשעה שרוב שנים אלו היה הוא החסיד החב"די היחידי בעיר. למרות זאת פעל ללא לאות בשליחות רבינו בהפצת מעיינות דא"ח ובחיזור וביצור חומות היהדות בקירוב לב ישראל לאביהם שבשמים.

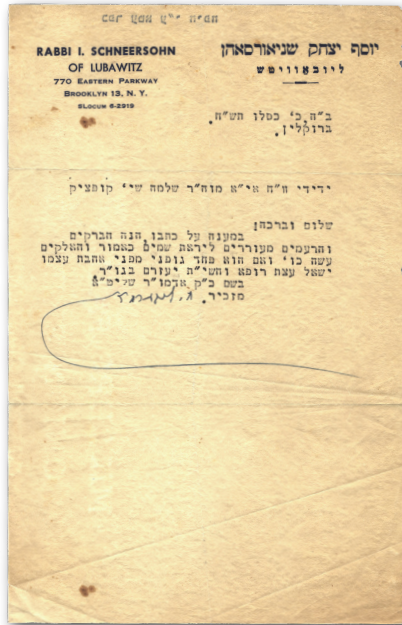
בשונה מחלקים א-ב של הלקט בהם רוב המכתבים שנתפרסמו הם מכתבים פרטיים, רובם של המכתבים שמתפרסמים בחלק זה הינם מכתבים 'כללי-פרטי'.

אמנם, מבין השיטין של המכתבים דלקמן, בהוספות בכת"ק, ניכר כיצד מעודד רבינו את ר' שלמה להתחזקות בביטחון בה' ולשמחה וט"ל, כאשר בחלק מהמכתבים נוספו מענות בשוה"ג לשאלות פרטיות ששאל או ששאלו אחרים על-ידו, ובחלקם – מענות השייכים לעבודת השליחות. כמו-כן בתחילת הלקט נדפסו שלשה מכתבים מכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ.

יה"ר שלקט זה יוסיף חיות ואומץ כח בעבודת השליחות של כאו"א, שמטרתה העיקרית לקבל פני משיח צדקנו, ונזכה תומ"י ממש לגאולה האמיתית והשלמה בביאת משיח צדקנו, ומלכנו נשיאנו בראשנו.



כת"ק בו הרבי מציין את כתובתו של הרב קופצ'יק על גב המעטפה  
ערב ר"ח כסלו תשכ"א



ב"ה, כ' כסלו תש"ח.  
ברוקלין.

ידידי ו"ח אי"א מוה"ר שלמה שי' קופציק

שלום וברכה!

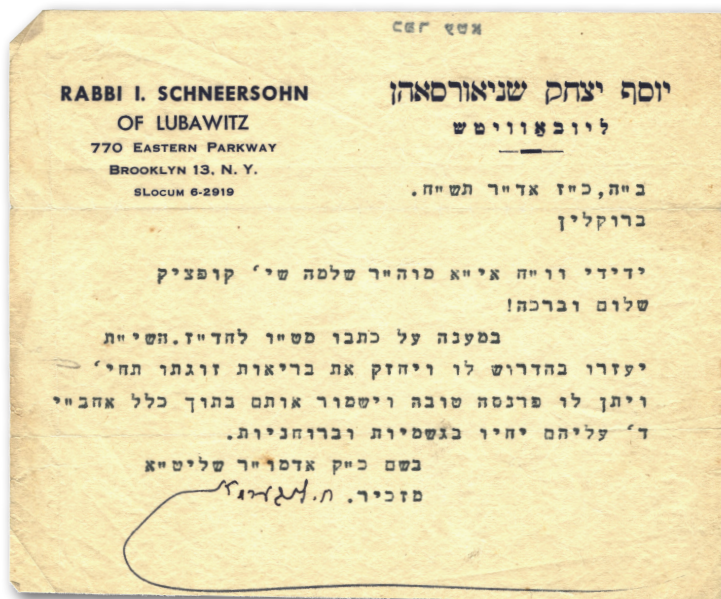
במענה על כתבו, הנה הברקים והרעמים מעוררים ליראת שמים כאמור והאלקים עשה כו' ואם הוא פחד גופני מפני אהבת עצמו ישאל עצת רופא והשי"ת יעזרם בגו"ר.

בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א  
מזכיר.

\* לא נדפס באג"ק.

הברקים והרעמים: ראה פלפולא דאורייתא כרך ב ('עיר ואם בישראל' חלק ב) עמוד 458 במכתב כ"ק אדמו"ר נשי"ד לר"ש קופצ'יק מב' שבט תשט"ז: "במה שכותב אודות ברקים ורעמים, הנה יבדקו את התפילין שלו וכן את המזוזות בדירתם, והיה בקירוב מקום אליו תמונת כ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע ובפרט בזמנים שהנ"ל רגיל, ואז הרי גם בהתבוננות קלה - יסור ממנו כל הפחד (מלבד האמור במרו"ל, שניתן לפשט העקמומיות שבלב)."

והאלקים עשה כו': קהלת ג, יד: והאלקים עשה שיראו מלפניו. ברכות ה, ב: והאלקים עשה שיראו מלפניו - זה חלום רע. וראה ברכות נט, א: לא נבראו רעמים אלא לפשט עקמומיות שבלב. - הובא במכתב כ"ק אדמו"ר נשי"ד שבהערה הקודמת.



ב"ה, כ"ז אדר תש"ח.  
ברוקלין

ידידי וו"ח אי"א מוה"ר שלמה שי' קופציק  
שלום וברכה!

במענה על כתבו מט"ו לחד"ז. השי"ת יעזרו בהדרוש לו ויחזק את בריאות זוגתו תחי' ויתן לו פרנסה טובה וישמור אותם בתוך כלל אחב"י ד' עליהם יחיו בגשמיות וברוחניות.

בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א  
מזכיר.

\* לא נדפס באג"ק.





ב"ה. ח' סיון תש"ח.  
ברוקלין.

ידידי ו"ח אי"א מוה"ר שלמה שי' קופציק

שלום וברכה!

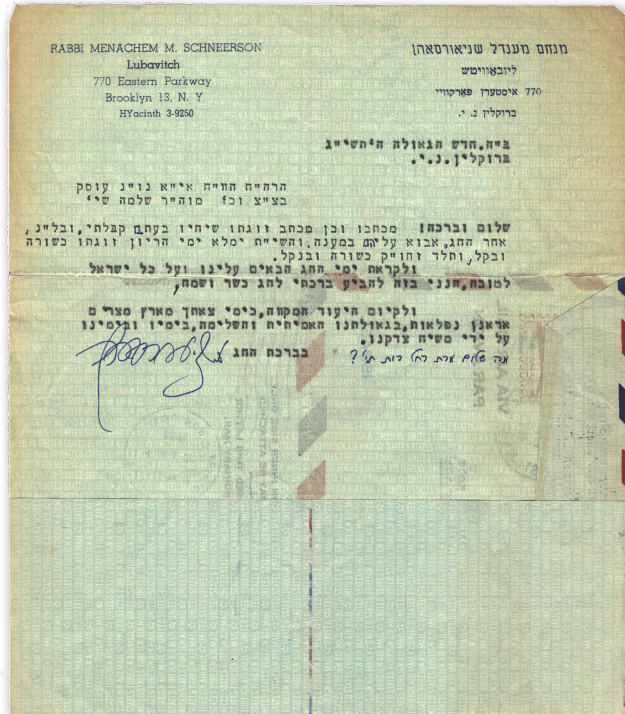
במענה על כתבו מכ"ו אייר העבר. ת"ל אשר הוטבה בריאות זוגתו תחי' והשי"ת יחזקה וימלא ימי  
הריונה ותהי' הלידה בעתה ובזמנה בנקל כשורה ולד חייה וקיימא ויחזק את בריאותו ויזמין לו ענין  
פרנסה, כי מחסור נפשי להיות מתפרנס מעבודת אשתו ובעצמו לילך בטל, ימצא ענין של פרנסה  
ויתעסק בה, ויהי' לו קביעות זמן ללמוד בכל יום.

בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א  
מזכיר.

\* לא נדפס באג"ק.

בריאות זוגתו תחי': ראה אגרת הקודמת.

ימצא ענין של פרנסה: ראה פלפולא דאורייתא כרך ב ('עיר ואם בישראל' חלק ב) ע' 6-455 מכתבי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ  
מג' טבת וא' אלול תש"ט, אודות עבודתו של ר"ש קופציק בחינוך בתלמוד תורה.



ב"ה. חדש הגאולה ה'תשי"ג  
ברוקלין. נ.י.

הרה"ח הו"ח אי"א נו"נ עוסק  
בצ"צ וכו' מוה"ר שלמה שי'

שלום וברכה!

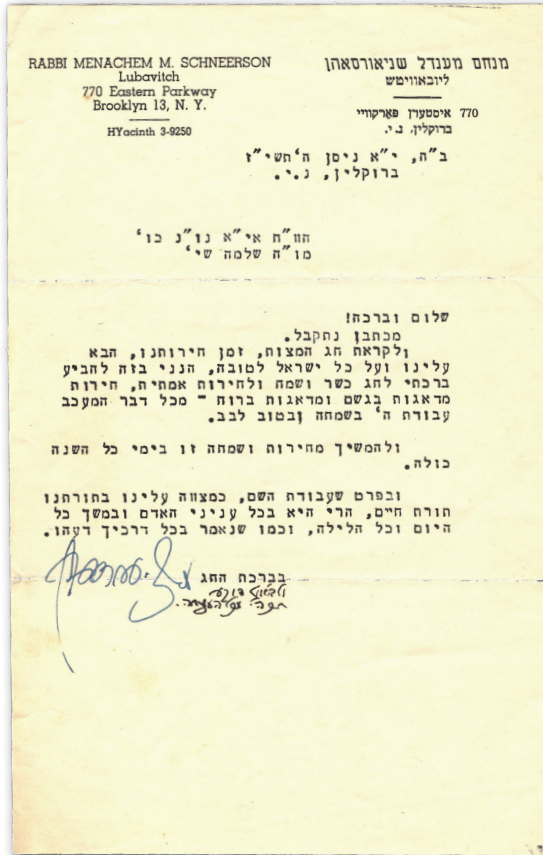
מכתבו וכן מכתב זוגתו שיחיו בעתום קבלתי, ובל"נ, אחר החג, אבוא עליהם במענה. והשי"ת  
ימלא ימי הריון זוגתו כשורה ובקל, ותלד זחוק כשורה ובנקל.

... מה שלום מרת רחל רות תי'?

בברכת החג מ. שניאורסאהן

\* כללי-פרטי. "ולקראת... צדקנו" - נדפס באג"ק ח"ז ע' פה-ו.

מרת רחל רות תחי': אודותיה ראה גם בפלפולא דאורייתא א (ע' 508-9; 512-4);  
פלפולא דאורייתא ב (ע' 452-3; 454; 462-3).

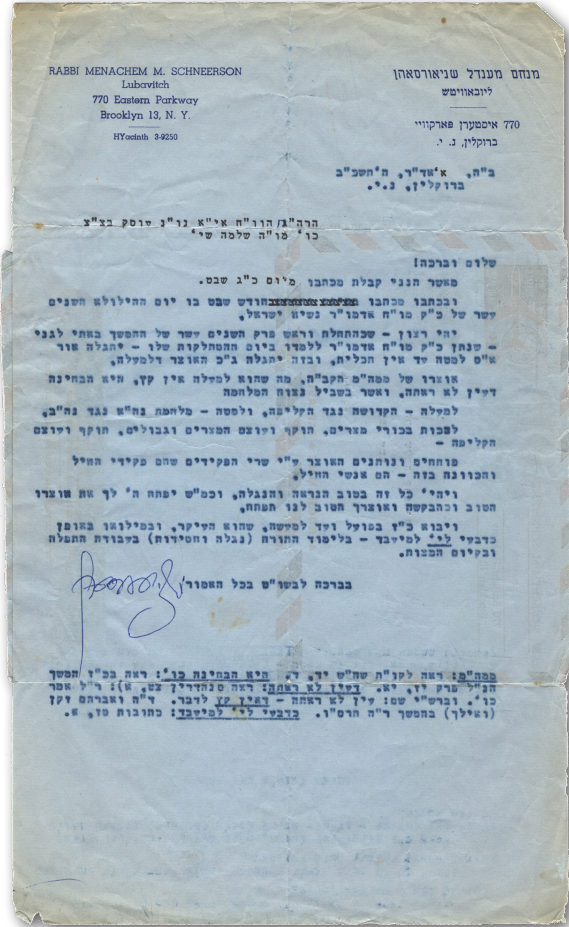


ב"ה, י"א ניסן ה'תשי"ז  
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ כו'  
מו"ה שלמה שי'

... בברכת החג מ. שניאורסאהן  
ולבשו"ט דוקא  
תכה"י מכל המשפחה

\* כללי-פרטי. נדפס באג"ק חט"ז ע' מא.



RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn 13, N. Y.  
HYcoda 9-4250

מוחס מנוול שניאורסאהן  
ליובאוויטש  
770 איסטערן פארקוויי  
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, א' אדר, ה'תשכ"ב  
ברוקלין, נ.י.

הרה"ג הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ  
כו' מו"ה שלמה שי'

**שלום וברכה!**

מאשר הנני קבלה מכתבו מיום כ"ג שבט.  
ובכתבו נכתבו מלפנינו מכתבך מיום כ"ג שבט בו יום ההילולא השנים  
ישר של כ"ג סיון אדר"ר נש"ק ירושלים.  
ימי רצון - שכהחלתי וראש פרק השנים ישר של המסך בחתי לבני  
- שבין כ"ג מו"ח אדר"ר לנש"ק ביום ההחלפת של - הגלה אור  
א"ס למטה יד איך חלית, ובה הגלה ב"כ האוצר ולמקלה,  
אוצר של מפת"ם הקב"ה, מה שהוא למעלה אין קץ, היא הבחינת  
דיין לא רחמ, ואשר בשביל נצח המלחמה  
למלה - הקדושה נגד הקליפה, ולמטה - מלחמת נח"א נגד נח"ב,  
לשכות בכורי מארים, הוקף ויוצא המארים וגבולית, הוקף ויוצא  
הקליפה -  
פוחתים ונזותנים הוצרך ש"י שרי המקירים שהם פקידיו החיל  
והכוננה בזה - הם אנשי החיל,  
ויהי כל זה כבוד הנראה והנגלה, וכפ"ש יפחה ה' לך מה שוצרו  
הטוב והבקשה ואוצר הטוב לנו הפחה,  
ויבוא כ"ז בסופו ויד למישה, שהוא היקר, ובפילוטו באופן  
כדבשי נב" למייד - בליטוד התורה (נגלה וחסידות) בעבודת התעלה  
ובקיום הכבוד.

בברכה לבשו"ט בכל האמור'  
*[Handwritten signature]*

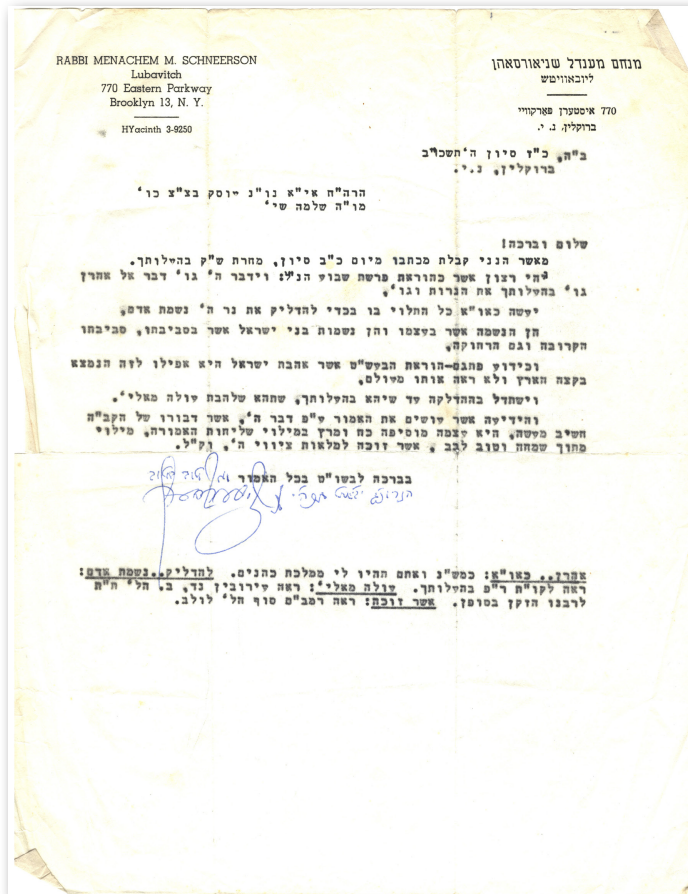
**הפסוק:** וזה לקח"ת ש"ש יד, דק היא הבחינה כו': וזה כ"ז המסך  
הגיל עק יד, יא. וצ"ל לא רחמ: וזה סנהדרין נש"ק (א) ו"ל אשר  
כו' וברש"ט שט: פ"ל לא רחמ - רצון עז לדבר. ד"ה ואנשים ידן  
(והילך) בהמסך ר"ה חס"ו. כדבשי ל"א למישה: כחובות מו, 6.

ב"ה, א' אדר, ה'תשכ"ב  
ברוקלין, נ.י.

הרה"ג הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ  
כו' מו"ה שלמה שי'

... בברכה לבשו"ט בכל האמור מ. שניאורסאהן

\* כללי-פרטי. נדפס באג"ק חכ"ב ע' קיט-כ.



ב"ה, כ"ז סיון ה'תשכ"ב  
ברוקלין, נ.י.

הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו'  
מו"ה שלמה שי'

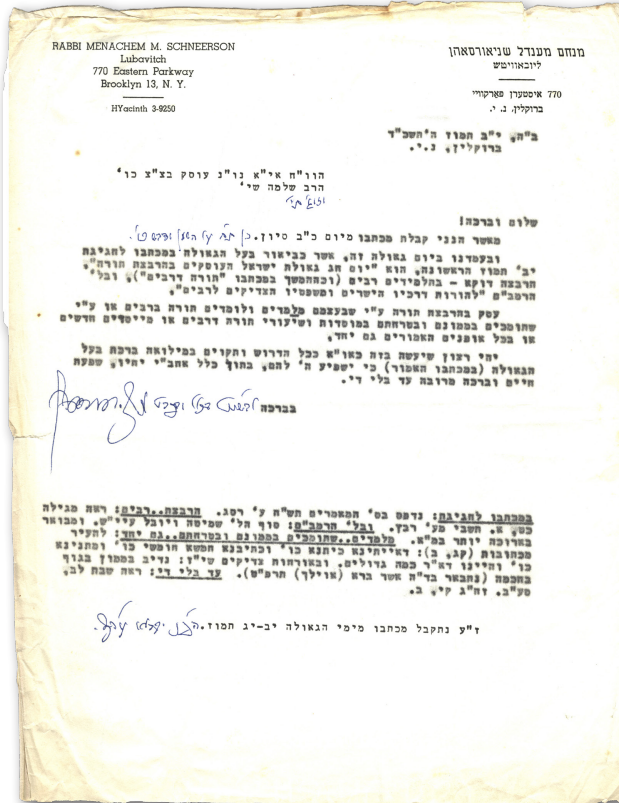
שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו מיום כ"ב סיון, מחרת ש"ק בהעלותך.

... בברכה לבשו"ט בכל האמור ואך וטוב בטוב  
הנרוני"ג יבש"ט תכה"י מ. שניאורסאהן

\* כללי-פרטי. נדפס באג"ק חכ"ב ע' רנ-א.





ב"ה, י"ב תמוז ה'תשכ"ד  
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו'  
הרב שלמה שי'  
וזוג' תי'

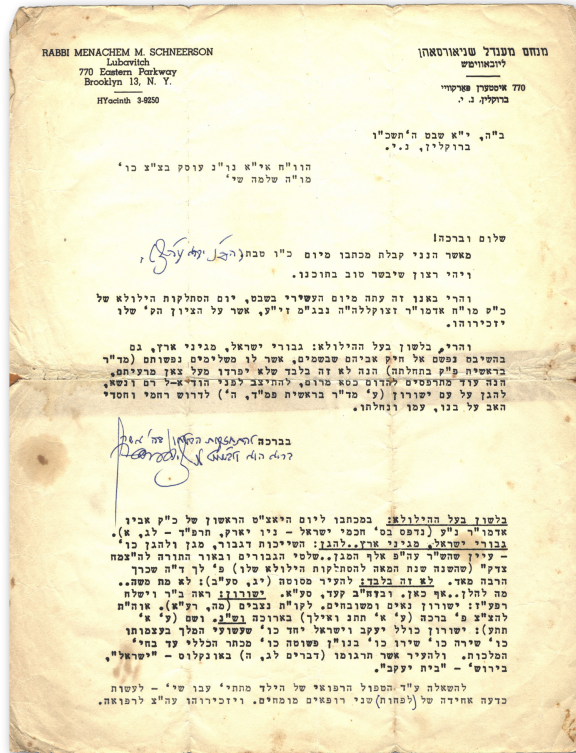
שלום וברכה!

מזאשר הנני קבלת מכתבו מיום כ"ב סיון. כן ת"ח על השמן ודבש כו'.

... בברכה לבשו"ט בכלל ובפרט מ. שניאורסאהן

ז"ע נתקבל מכתבו מימי הגאולה יב-יג תמוז. הפ"נ יקראו עה"צ.

\* כללי-פרטי. נדפס באג"ק חכ"ג ע' רלא, ללא ההוספה בכתי"ק.



ב"ה, י"א שבט ה'תשכ"ו  
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו'  
מו"ה שלמה שי'

שלום וברכה!

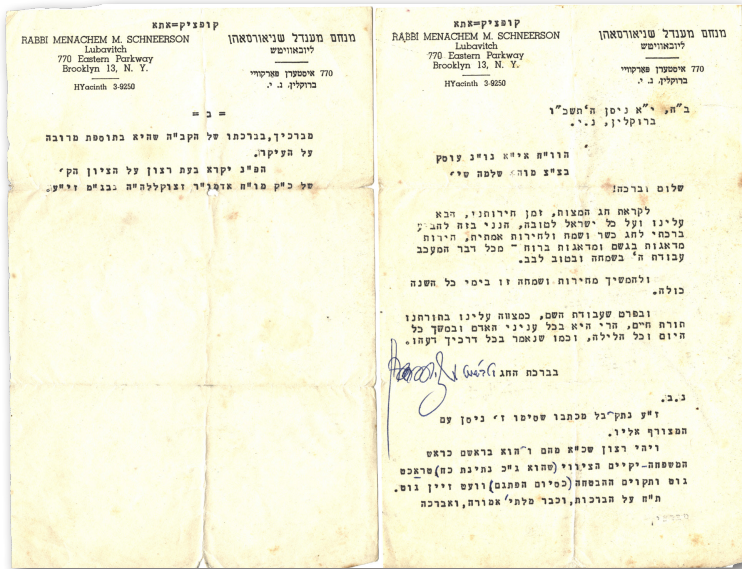
מאשר הנני קבלת מכתבו מיום כ"ו טבת (הפ"נ יקרא עה"צ),  
ויהי רצון שיבשר טוב בתוכנו.

... בברכה להתחזקות הבטחון בה' אשר  
בריא הוא ולבשו"ט מ. שניאורסאה

להשאלה ע"ד הטפול הרפואי של הילד . . - לעשות כדעה אחידה של (לפחות) שני רופאים  
מומחים. ויזכירוהו עה"צ לרפואה.

\* כללי-פרטי. נדפס באג"ק חכ"ד ע' סד-ה, ללא ההוספה בכתי"ק ובשולי הגליון.





ב"ה, י"א ניסן ה'תשכ"ו  
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ מוה' שלמה שי'

שלום וברכה!

... בברכת החג ולבשו"ט מ. שניאורסאהן

נ.ב.

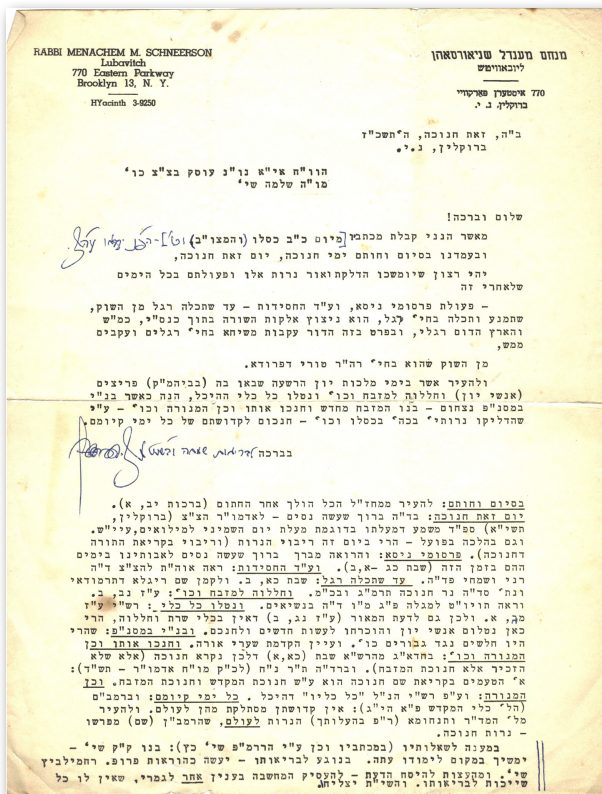
ז"ע נת-קבל מכתבו שסימו ז' ניסן עם המצורף אליו.

ויהי רצון שכ"א מהם ו-הוא בראשם כראש המשפחה - יקיים הציווי (שהוא ג"כ נתינת כח) טראכט גוט ותקוים ההבטחה (כסיום הפתגם) וועט זיין גוט.

ת"ח על הברכות, וכבר מלתי' אמורה, ואברכה מברכיך, בברכתו של הקב"ה שהיא בתוספת מרובה על העיקר.

הפ"נ יקרא בעת רצון על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

\* כללי-פרטי. "לקראת... דעהו" - נדפס באג"ק חכ"ד ע' קח, ללא ההוספה בשולי הגליון.  
טראכט גוט... וועט זיין גוט: מענה הצ"צ - הובא באג"ק כ"ק אדמו"ר מהווי"צ ח"ב ע' תקלז. ח"ז ע' קצז.  
ואברכה מברכיך: בראשית יב, ג.  
ברכתו של הקב"ה... מרובה על העיקר: ילקוט שמעוני חיי שרה רמז כט.



ב"ה, זאת חנוכה, ה'תשכ"ז  
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו'  
מו"ה שלמה שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתביו [מיום כ"ב כסלו (המצו"ב) וכו'] – הפ"נ יקראו עה"צ.

... בברכה לבריאות שמחה ובשו"ט מ. שניאורסאהן

במענה לשאלותיו (במכתביו וכן ע"י הרמ"פ שי' כץ): בנו ק"ק שי' – ימשיך במקום לימודו עתה. בנוגע לבריאותו – יעשה כהוראות פרופ. רחמילביץ שי'. ומהעצות להיסח הדעת – להעסיק המחשבה בענין אחר לגמרי, שאין לו כל שייכות לבריאותו. והשי"ת יצליחו.

\* כללי-פרטי. נדפס באג"ק חכ"ד ע' רסו-ז, ללא ההוספה בשולי הגליון.



**מנחם מענדל שניאורסאהן**  
 ליובאוויטש  
 770 אסטמאן פארק  
 ברוקלין, נ.י.

**RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON**  
 Lubawitz  
 770 Eastern Parkway  
 Brooklyn 13, N. Y.  
 HYcodm 3 4620

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו'  
 מו"ה שלמה שי'

**שלום וברכה!**  
 מאשר הנני קבלת מכתבו והפ"נ ליי"ש.  
 וביום המלקות הילולא של כ"ק אדמו"ר הזקן,  
 אשר "בחר שקירא אחקטו בי" כקוב"ה מערנדו על הארץ ובעת ההמלקות  
 "אליו יבש את נפשם ונבמתה: שגובאבאבא י"פ"ש עש"ק לכל אידו עלו עם שורש  
 נשמתו בעלותו בעצת הוי"א",  
 ומלמלה למטה הוי בכלל "כל עמל האדם שעמלה נמשו בחייו למעלה  
 בבחי' הקלם והפטר מהבלת ומאמר בבחי' גילוי מלמלה למטה בעת פטירתו"  
 ו"מאמר חסד ה' עולום עד עולם על יואיו ומועל ישועה בקרב הארץ",  
 ומדי שנה בשנה, הרי הימטס האלו (כאשר הם) נזכרים (כרבעי, הרי  
 אז כל ההארות וההטעות) נעשים,  
 וגופא בחר רישא אידל, כל אלה הלמודים מורחו וכו',  
 אשר נסמו שנצאור כן הוא - נגלה הדורה ופנימיות הדורה (תורת  
 החסידות),  
 ליכוד המבוא ליידי מעשה, קיום הסבה בדחילו והחיפן,  
 כמבוא ליידי ובמבואו באר הימט ע"י בעל הילולא כמסרו תניא  
 קדישא ובמאמרי אד"ח שלו.  
 ויהי רצון אשר בדרבנו עקבא דמסויחא, שהוא עש"ק אחר הצות (במנין  
 שיה אלפי שני, רהוי עלמא), יבשרו ההבנה לקבלת השבח,  
 ובתחלה דרועמי' חיים זכו, ולטעום ככל "המשיל והבשיל" של יום  
 השבח בעש"ק,  
 וכמו שיום השבח ענינו מנוחה ונגטוינו לכבוד ולענוב - כך גם  
 הכנה זו תהא מתוך מנוחה, כבוד וענוב,  
 וזכוב בקיבו, ובמב"י, לקיום היקור והאבלהין נחלה יעקב אבדן, נחלה  
 בלי מצרים ובמ"ש ומרצה יפה וקדמה וצפונה ונגלה.  
 בברכה היקור וזאילן מה יואישא

מסיבה נחשב המכתב עד מלפני שבחא דקשירי שבכס - ויופא קא בריים -  
 יום המלקות הילולא של כ"ק אדמו"ר, והקביעות בשנה זו כמו בשנה  
 הראה - ביום השבח קודם.

**בחר** - המבוא קדימה בני אה"י לפי"ע שלו, וראה דח"ג (דפא, א): כל וזמין...  
 גם בעת פטירתו דחו מ"ר הבאים ע"י העלאת מ"ן אז - כ"ן שלו, ולהקדיף פקו"א  
 מ"ה עיני ע"ה ב...  
 אירוס (כס"ס כבוא פתחים) מ"ה בארובה. שנצאור ואין אור אלא תורה  
 (תקנית ד, ג). במנין שנה כו"ו ראה המ"ן ע"ה במשנה (ג, ב).  
 וקובע"י, והמשיל"ש הבורכות ענין כבילת ע"ש, ש"ע אה"י סו"ס  
 ר"נ. השבח ענינו מנוחה: ראה רש"י בראשית (ב, ב). סוף המיד, צ"צ  
 להתלים ע"ה"ם מסודר שיר ליו"ה"ש. והאבלהין. ונגלה: ראה שנה קיה,  
 ע"א וס"ס.

ב"ה, עש"ק אחר הצות,  
כ"ד טבת ה'תשכ"ז  
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו'  
מו"ה שלמה שי'

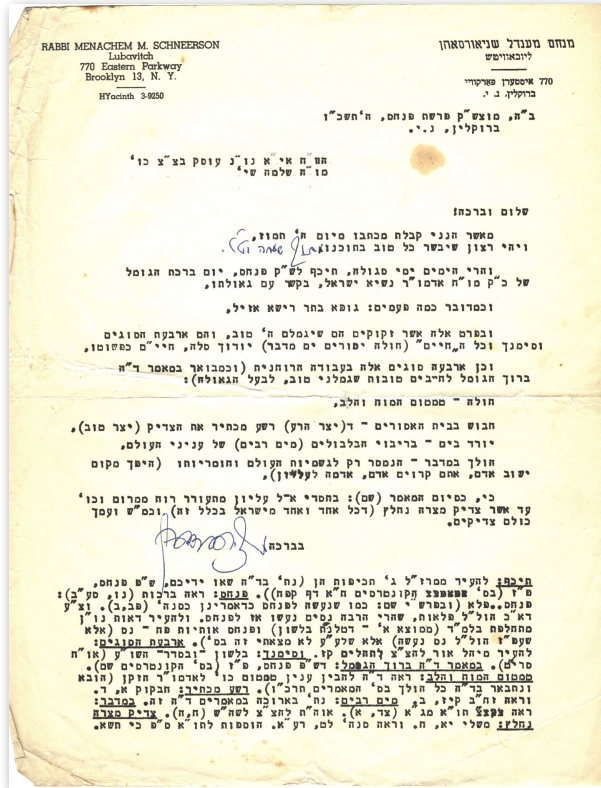
שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו והפ"נ ליי"ש.

... בברכה לבריאות הנכונה ולבטחון בה' ולבשו"ט מ. שניאורסאהן

\* כללי-פרטי. נדפס באג"ק חכ"ד ע' רעז-ט.





ב"ה, מוצש"ק פרשת פנחס, ה'תשכ"ז  
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א גו"נ עוסק בצ"צ כו'  
מו"ה שלמה שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו מיום ה' תמוז, ויהי רצון שיבשר כל טוב בתכנון מתוך שמחה וט"ל.

... בברכה מ. שניאורסאהן

\* כללי-פרטי. נדפס באג"ק חכ"ד ע' קע-ב.



**מנחם מענדל שניאורסאהן**  
ליובאוויטש

770 אסטען פארק  
ברוקלין, נ.י.

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn 13, N. Y.  
HY 4514 3-9250

ב"ה, יו"ד כסלו ה'תשכ"ח  
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו'  
הרב שלמה שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו מיום ט"ו מ"ח,  
ובקמדינו ביום גאולה אדמו"ר האמצעי וימים ספורים לפני יום  
גאולה אדמו"ר הזקן, שהם גם ימי הכנה ליום זה, וכמוכן בפרט שיתח  
יו"ד כסלו הידועה (של כ"ק מו"ח אדמו"ר) -  
אשר שתייהן הן גם גאולהינו ופרות נפשנו, פדי' בשלום דוקא,  
וכידוע כביאור דברי אה"ו אשר שקרא "בס" תילים בספוק פדה  
בשלום נפשי קודם שהחלתי ספוק שלאחריו יצאתי בשלום מה' שלום",  
יהי רצון אשר מהאים לדרשה רז"ל בכתוב זה (שהוא מהשיעור תילים  
דיום זה - הדומה והשנועי): אשר הקב"ה כל העוסק בחוה ובגמ"ח ומתפלל  
עם הצבור פעלה אני עליו כאילו מדאני לי ולבני סבין אומות העולם,  
יתחזק ויוסיף כא"א, בחוככי כלל ישראל, בשלשה קווין האמורים:  
בעסק התורה, בעסק גמ"ח (ומצות ככלל) ובעבודה התפלה -  
מוארים באור הוראתן של הנ"ל - חרות החסידות ובחיות ובפנימיות,  
ולקרב עיכ"ז קיום היעוד - כדרשה רז"ל עה"כ (בשיעור החומש דיום  
זה) ויזרח לו השמש  
שאמר לו הקב"ה ליעקב שהוא סימן לבניו כי הגה היום בא גו' וזרח  
לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנסי',  
יום מדיית הקב"ה ובניו,  
ממא יום ה' הגדול והנורא, יום גאולהנו ע"י משיח צדקנו בקרוב  
משיח.

הרב שלמה שי' מנחם מענדל שניאורסאהן

משיח, הידוע, כשנת ה'תש"ד (לפני ח"ג ע' 976). שנת כסלו תש"ז:  
ראה מ"ה פדה בשלום לעצ השמחה (אדמו"ר האמצעי) בפני השופר ח"א. יודו.  
דברי אה"ו: נמכתבו לאחר הגאולה (בית דני ח"א פ"ח). לדרשת רז"ל  
ברכות ה, א, פאנני; עיין בשיעור תניא דיום זה (קו"א קתה, א"ב) אשר  
הלכות הן בחי' רצון הנמשך מח"ע דהמאציל ב"ה ויורד ומאיר בחי' גילוי  
בגמטריה, בשלשה קווינו: ראה חז"ל מהר"א שם, רשימות אדמו"ר ח"ג  
תחלים סם (כה, יט). גמ"ח (ומצות ככלל): הכל התצות נק' שם צדקה  
(ח"א סג, ג, ובכ"ט). בפנימיות: ראה ח"ג (א, א) כל העוסק בחוה  
כו' כאילו מדאני כו' וכמה ב"ג דקא משהלי כו' ולא אתפרק כו' אלא כו'.  
עיי"ש. כדרשה רז"ל: ב"ר טע"ח, ה, כי נתת, והנורא: מלאכי ג, יט-כג,  
עירובין (מג, ב), אבל צ"ע ברמב"ם הל' מלכים (פ"ב ה"ב): יראה משמעות  
כו' - דמסע ודבחה (ראו מגדול עוז סם ושעה סוף עירות) יקאי על מלתת  
גוג ומגוג, ורא דעירובין הביא רק אה"ו ובשופן ויש פן החכמים שאומרים כו'.  
- וראה ירוש' שבה פ"א ה"ג דמפרש על תח"מ (ולולא דברי הרמב"ם, יש לתוון  
כל הדעות ע"פ סדר עולם רבה פ"ז דנראה ונגזד כו'). - ע"פ סברת דעת  
הרמב"ם ה"ל סרו קשיות נ"כ ה"ל נזירות (פ"ד הי"א). ואכ"מ.

ב"ה, יו"ד כסלו ה'תשכ"ח  
ברוקלין נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו'  
הרב שלמה שי'

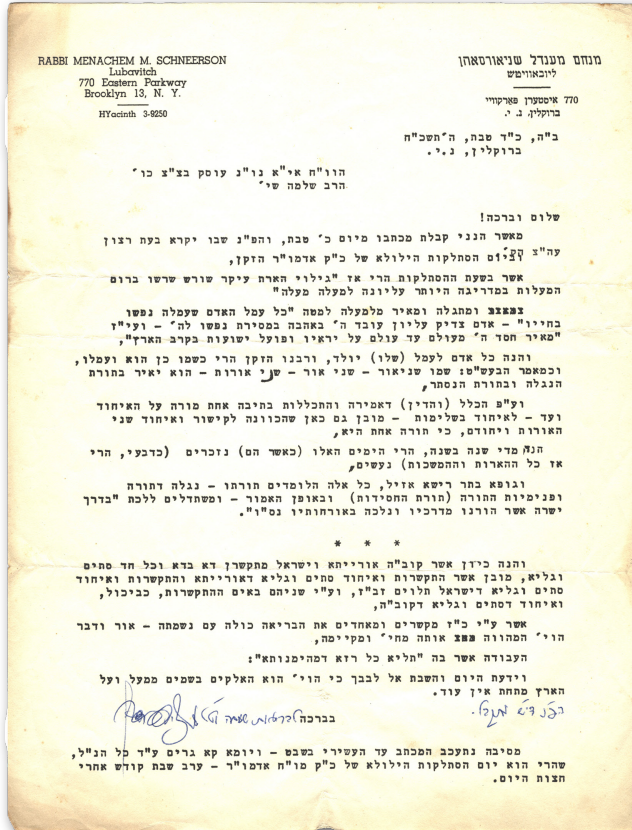
שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו מיום ב' וט' מ"ח.

... הפ"נ יקראו עה"צ.

בברכה לבריאות שמחה ובשו"ט ובברכת חג הגאולה  
מ. שניאורסאהן

\* כללי-פרטי. נדפס באג"ק חכ"ה ע' לז-ח.



ב"ה, כ"ד טבת, ה'תשכ"ח  
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א גו"נ עוסק בצ"צ כו'  
הרב שלמה שי'

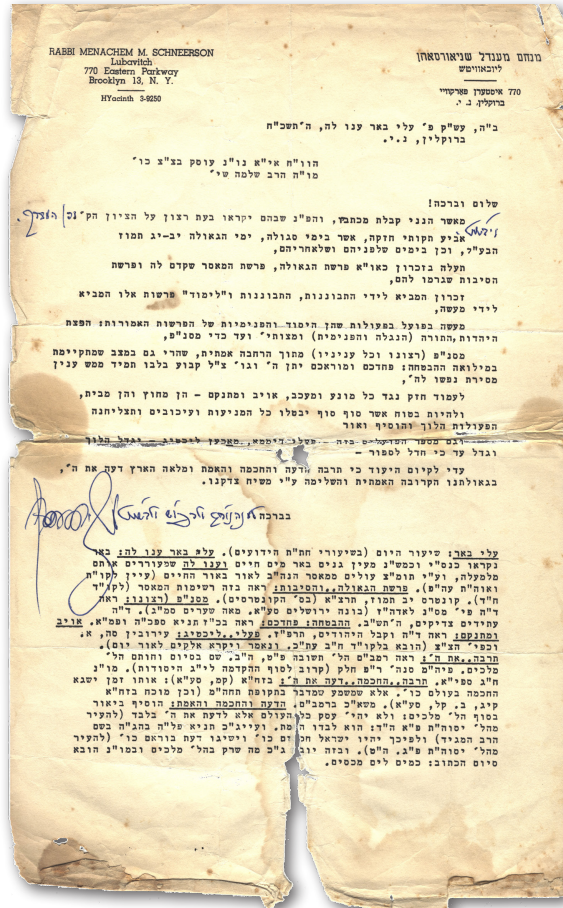
שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו מיום כ' טבת, והפ"נ שבו יקרא בעת רצון עה"צ הק'.

... הפ"נ די"ש נתקבל.

בברכה לבריאות שמחה וט"ל מ. שניאורסאהן

\* כללי-פרטי. נדפס באג"ק חכ"ה ע' עה-ז.



ב"ה, עש"ק פ' עלי באר ענו לה, ה'תשכ"ח  
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א גו"נ עוסק בצ"צ כו'  
מו"ה הרב שלמה שי'

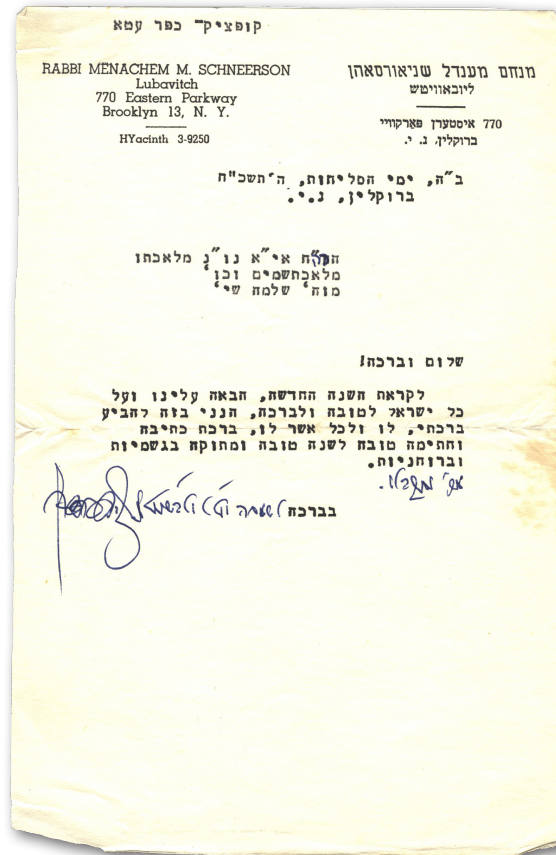
שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתביו, והפ"נ שבהם יקראו בעת רצון על הציון הק' וכן המברק. ויבש"ט.

... בברכה למנהנהו"ג ולרפו"ש ולבשו"ט מ. שניאורסאהן

\* כללי-פרטי. נדפס באג"ק חכ"ה ע' קעב-ד.



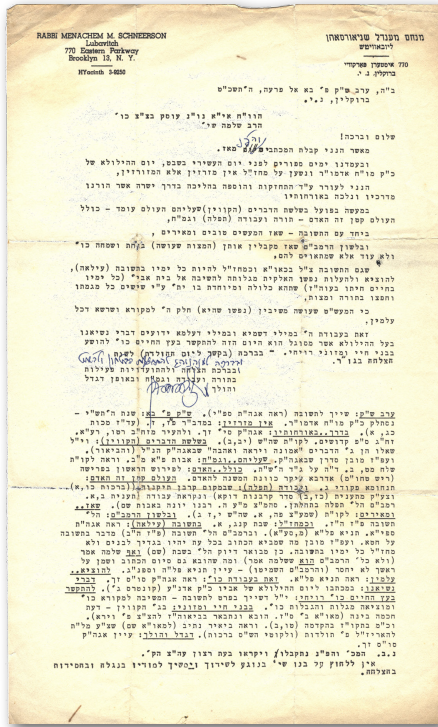


ב"ה, ימי הסליחות, ה'תשכ"ח  
ברוקלין נ.י.

הודרה"ח אי"א נו"נ מלאכתו  
מלאכת שמים וכו'  
מוה' שלמה שי

שלום וברכה!  
... מכ' נתקבלו.

בברכה לשמחה וט"ל ולבשו"ט מ. שניאורסאהן



ב"ה, ערב ש"ק פ' בא אל פרעה, ה'תשכ"ט  
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א גו"נ עוסק בצ"צ  
הרב שלמה שי'

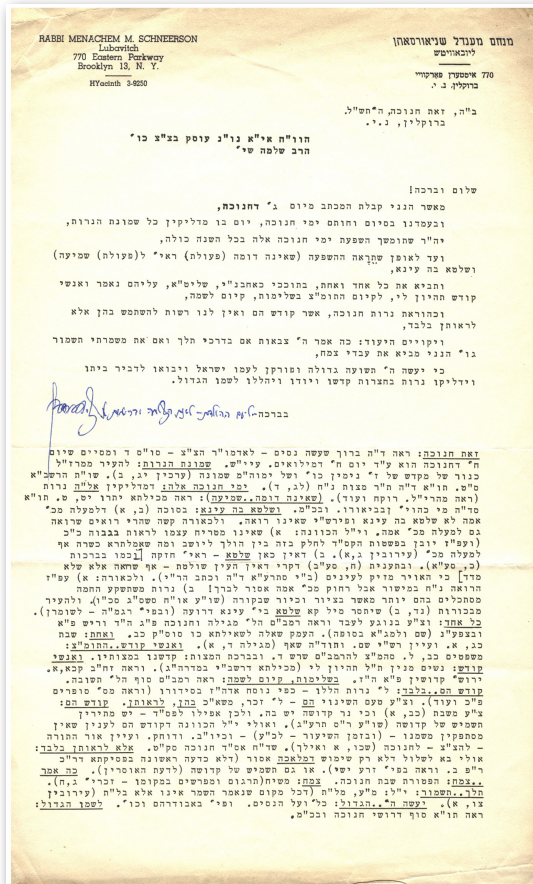
שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת המכתבים והפ"נ מאז.

... ובברכה למנהגוה"ג להתחזקות בבשחון ולבשו"ט  
ובברכת הצלחה ולהתעודיות פעילות  
בתורה ועבודה וגמ"ח ובאופן גדל  
והולך מ. שניאורסאהן

נ.ב. המכ' והפ"נ נתקבלו ויקראו בעת רצון עה"צ הק'.  
אין ללחוץ על בנו שי' בנוגע לשידוך וימשך למודיו בנגלה ובחסידות בהצלחה.

\* כללי-פרטי. נדפס באג"ק חכ"ו ע' פב-ד, ללא ההוספה בכת"ק ובשולי הגליון.



ב"ה, זאת חנוכה, ה'תשל"ל.  
ברוקלין, נ.י.

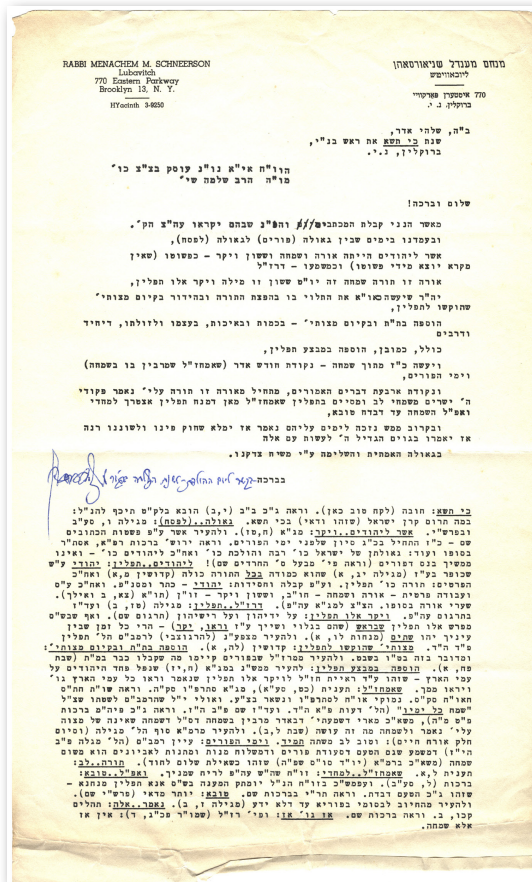
הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו'  
הרב שלמה שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת המכתב מיום ג' דחנוכה,

... בברכה - ליום ההולדת - לשנת הצלחה ובריאות מ. שניאורסאהן

\* כללי-פרטי. נדפס באג"ק חכ"ו ע' רסג-ה.



ב"ה, שלהי אדר,  
שנת כי תשא את ראש בני,  
ברוקלין, נ.י.

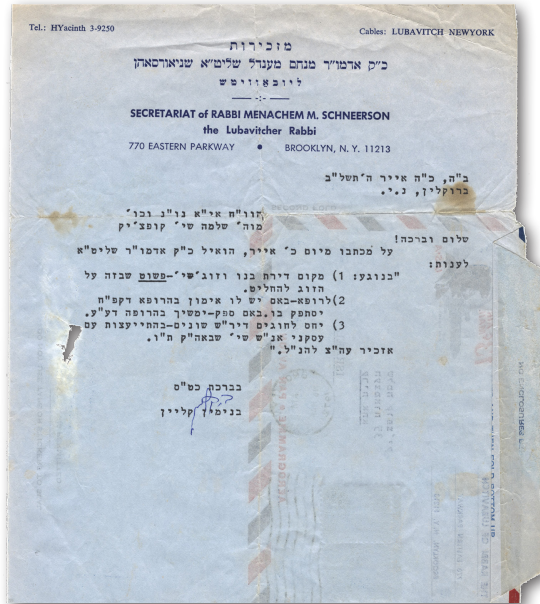
הו"ה אי"א נו"נ עוסק בצ"צ נו'  
מו"ה הרב שלמה שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת המכתבים והפ"נ שבהם יקראו עה"צ הק'.

... בברכה - בקשר ליום ההולדת - לשנת הצלחה בגו"ר מ. שניאורסאהן

\* כללי פרטי. נדפס באג"ק חכ"ו, ע' קיג-טו.



ב"ה, כ"ה אייר ה'תשל"ב  
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ וכו'  
מוה' שלמה שי' קופצ'יק

שלום וברכה!

על מכתבו מיום כ' אייר, הואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א לענות:

"בנוגע: 1) מקום דירת בנו וזוג' שי' - פשוט שבזה על הזוג להחליט.

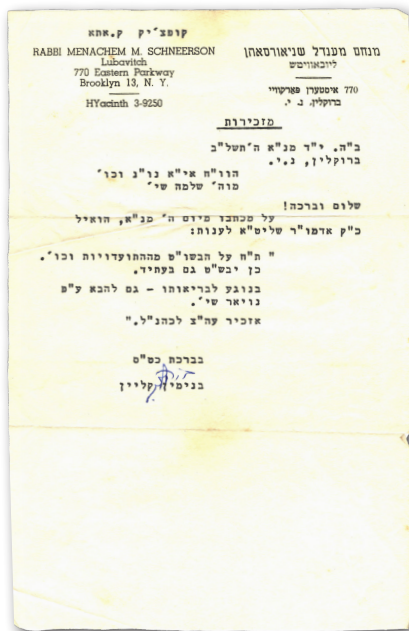
2) לרופא - באם יש לו אימון בהרופא דקפ"ח יסתפק בו. באם ספק - ימשיך בהרופא(ה) [א] דע"ע.

3) יחס לחוגים דיר"ש שונים - בהתייעצות עם עסקני אנ"ש שי' שבאה"ק ת"ו.

אזכיר עה"צ להנ"ל."

בברכת כט"ס

\* לא נדפס באג"ק.



מזכירות

ב"ה. י"ד מנ"א ה'תשל"ב  
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ וכו'  
מוה' שלמה שי'

שלום וברכה!

על מכתבו מיום ה' מנ"א, הואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א לענות:

"ת"ח על הבשו"ט מההתועדויות וכו'. כן יבש"ט גם בעתיד.

בנוגע לבריאותו - גם להבא ע"פ נויאר שי'.

אזכיר עה"צ לכהנ"ל."

בברכת כט"ס

\* נדפס באג"ק חכ"ו ע' תע, ללא שם הנמען (ע"פ מענה הרבי שנכתב על גבי המכתב).